



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2003

---

## **Die Erzählung von den beiden Brüdern: Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden**

Wettengel, Wolfgang

**Abstract:** Die Erzählung von den zwei Brüdern, überliefert im Papyrus d'Orbiney, ist kein harmloses Märchen. Endend mit einer Drohformel, die den zeitgenössischen Leser vor falscher Auslegung warnt, beschreib sie auf spezifische Weise die Herabkunft des ramessidischen Königtums aus der Göttersphäre. Offenbar erschien es Sethos II. als Kronprinzen in einer krisenhaften Zeit am Ende der 19. Dynastie vor der Krönung notwendig, die mythische Abstammung der Ramessiden von der Dynastiegottheit zu explizieren. Der in einem zeitgleichen Zauberpapyrus, schliesslich Jahrhunderte später noch im Papyrus Jumilhac mit Seth identifizierte Gott Bata agiert in der Rolle der Dynastiegottheit Seth-Baal, von der das ramessidische Königtum herabkommt. Die Bedeutung des Papyrus erklärt das Auftreten zahlreicher ägyptisch-religiöser Motive im Text. Als zeitbedingte Neuerung werden Mythenteile um den Jahrhunderte früher von Einwanderern aus Palästina importierten Wettergott Baal transformiert und eingebunden, dem alten Familiengott der Ramessiden, bei denen es sich um sozial aufgestiegene Nachfahren dieser Einwanderer handeln muss. Mit den 24 Rubren, die den Text gut sichtbar strukturieren, wird die Handlung insgesamt, mit ihr auch fremdartige Züge des Seth-Baal, schon äusserlich klar erkennbar in das traditionelle Schema des Sonnen-Osiriskreislaufes integriert. Als konstruierter Mythos, dessen historischer Kontext fassbar ist, ist der Papyrus d'Orbiney auch für die Literaturforschung von Interesse. Die Erzählung führt nicht nur zu den Wurzeln einiger bekannter Märchenmotive. Sie gewährt völlig neue Einblicke in die Entstehung eines mythologischen Textes, schliesslich in den Formungsprozess früher und länderübergreifend verwobener Göttermymen und von Textteilen des Alten Testaments.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150400>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Wettengel, Wolfgang (2003). Die Erzählung von den beiden Brüdern: Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

**Wettengel**

Die Erzählung von den beiden Brüdern



# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Departements für Biblische Studien  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Othmar Keel und Christoph Uehlinger  
in Zusammenarbeit mit Susanne Bickel

## *Zum Autor:*

Wolfgang Wettengel, geboren am 28. 2. 1954 in Eggenfelden, hat 1989 in München in den Fächern Ägyptologie, Mittelalterliche Geschichte und Ethnologie die Magisterprüfung abgelegt. Neben seinem Studium hat sich der Autor intensiv mit Kulturgeschichte, Religion, Märchen- und Mythenforschung beschäftigt. Seit Anfang der Neunziger Jahre ist er als Lehrbeauftragter für kulturwissenschaftliche Fächer an der Fachhochschule Landshut tätig. Im Jahr 1992 entstand unter seiner Initiative ein Nachbau der vom Massentourismus stark gefährdeten Grabkammer des ramessidischen Kunsthandwerkers Sennedjem aus Deir el-Medina, 1998–2000 ein Nachbau der Grabkammer König Tutanchamuns. Mit der vorliegenden Arbeit wurde der Autor in Heidelberg promoviert.

Wolfgang Wettengel

# Die Erzählung von den beiden Brüdern

Der Papyrus d'Orbiney  
und die Königsideologie  
der Ramessiden



Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Inhalt-Seiten wurden von der Herausgeberin  
als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

© 2003 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz  
ISBN 3-7278-1441-0 (Universitätsverlag)  
ISBN 3-525-53052-8 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement  
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

# Inhalt

Vorwort	V
1 Einleitung	1
1.1 Mythos oder Märchen: der aktuelle Forschungsstand	1
1.1.1 Die Forschungsergebnisse der Folkloristik	1
1.1.2 Die Forschungsergebnisse der Altorientalistik	6
1.1.3 Die Forschungsergebnisse der Ägyptologie	8
1.2 Kritik und methodischer Neuansatz	17
2 Inhalt und Aufbau der Erzählung nach der dem Text eigenen Gliederung in 24 Rubren	21
2.1 Der Kolophon	21
2.2 Die Rubren	28
2.2.1 1. Rubrum: Der Haushalt der Brüder	28
2.2.2 2. Rubrum: Batas Wirken für den Wohlstand	37
2.2.3 3. Rubrum: Batas Wirken für die Fruchtbarkeit des Viehs	38
2.2.4 4. Rubrum: Zeit der Aussaat	48
2.2.5 5. Rubrum: Anubis und Bata bei der Feldbestellung	53
2.2.6 6. Rubrum: Saatgut und Verführung	53
2.2.6.1 Die Sexualisierung der Feldfruchtbarkeit	58
2.2.6.2 Verbindungen des Verführungsmotivs zu zeitgenössischen außerägyptischen Literaturwerken	62
2.2.6.3 Ein kanaanäischer Mythos vom Wettergott – Urbild für das Verführungsmotiv?	75
2.2.7 7. Rubrum: Falsche Anklage und Batas Flucht ins Piniental	89

2.2.8	8. Rubrum: Batas Rechtfertigung, Kastration und Trennung	98
2.2.9	9. Rubrum: Batas Leben mit der Pinie	112
2.2.10	10. Rubrum: Batas Schloß und die Erschaffung seiner Frau	123
2.2.11	11. Rubrum: Das Meer, die Pinie und der König	131
2.2.12	12. Rubrum: Entführung der Frau und Fällen der Pinie	138
2.2.13	13. Rubrum: Suche des Anubis nach dem toten Bruder	144
2.2.14	14. Rubrum: Anubis findet das Herz von Bata	147
2.2.15	15. Rubrum: Batas Wiederbelebung	149
2.2.16	16. Rubrum: Batas Stierverwandlung und Rückkehr nach Ägypten	156
2.2.17	17. Rubrum: Batas Begegnung mit seiner verräterischen Frau	162
2.2.18	18. Rubrum: Batas Opferung und das Blutwunder	166
2.2.19	19. Rubrum: Bata gibt sich erneut zu erkennen	170
2.2.20	20. Rubrum: Die Bitte der Frau, Batas Bäume zu fällen	174
2.2.21	21. Rubrum: Fällen der Bäume und wunderbare Schwangerschaft	176
2.2.22	22. Rubrum: Batas Wiedergeburt als Königssohn	180
2.2.23	23. Rubrum: Batas Einsetzung zum Erbprinzen	185
2.2.24	24. Rubrum: Batas Thronbesteigung und Abrechnung	186
2.3	Zusätze und Schreibervermerke	189
3	Die Bedeutung der Erzählung im religiösen und politischen Kontext der 19. Dynastie	191
3.1	Die 24 Rubren	191
3.1.1	Die kosmische Ebene: Die Rubrengliederung als Sonnenlauf	192
3.1.1.1	Der Tages- und Nachtsonnenlauf	192
3.1.1.2	Osiris ruht in Re – Re ruht in Osiris	204
3.1.1.3	Funktion und Konstellation der Figuren	210

3.1.1.4	Jahreszeitliche Sonnenreise und osirianische Fruchtbarkeit	216
3.1.2	Die Analogie der Ebenen Kosmos – Königtum und ihre Verknüpfung im Sonnenlauf	219
3.2	Die vorderasiatischen Elemente	222
3.2.1	Fremde Götter, Kulte und Mythen im Ägypten des Neuen Reiches	224
3.2.2	Staatsgötter – „Volksgötter“	225
3.2.3	Exkurs: Das Verführungsmotiv in der Josephsgeschichte	228
3.3	Der Papyrus d’Orbiney und das Königtum	233
3.3.1	Seth-Baal als ramessidischer Königsgott	234
3.3.1.1	Baal- <i>Biqāʿ</i> und das Tal der Pinie	245
3.3.2	Auftraggeber und mögliche Adressaten: Gründe für die Abfassung des Textes	249
3.3.3	Exkurs: Die Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth: Eine thebanische Reaktion auf das ramessidische Königsdogma?	255
3.4	„Was Bata betrifft: Seth ist es!“	259
4	Die Textgattung	265
	Abkürzungsverzeichnisse und Literaturnachweis	273
	Quellenverzeichnis der Abbildungen	295
	Indices	297



## Vorwort

Eine Neuuntersuchung der „Erzählung von den beiden Brüdern“, überliefert im Papyrus d’Orbiney, schien mir trotz zahlreicher wissenschaftlicher Arbeiten zu diesem Thema nach wie vor eine reizvolle Aufgabe zu sein. Immer noch stand eine schlüssige Interpretation des märchenhaften Textes aus, so daß man sich an den Schlußsatz eines bereits 1907 in der *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* erschienenen Artikels von Joachim Spiegelberg: „Vielleicht, daß einmal ein glücklicher Fund in den Werdegang dieser Wundererzählung einen Blick tun läßt“, erinnert. Da immer noch kein solch glücklicher Fund bekannt geworden war, der die Genesis dieses einzigartigen Werkes offenlegen konnte, blieb mir zu Beginn meiner Dissertation nur die Möglichkeit, weitere Spuren zu verfolgen, Spuren, die sich im Text selbst finden lassen.

Angeregt wurde ich durch Forschungsarbeiten der Folkloristik, deren Vertreter die in der Ägyptologie überwiegend vertretene Meinung, es müsse sich bei diesem Text um Unterhaltungsliteratur handeln, nicht akzeptieren. Als sich im Verlauf der Untersuchung tatsächlich herausstellte, daß der Papyrus d’Orbiney alles andere als ein harmloses Märchen ist und sich die Klassifizierung des Textes als „Unterhaltungsliteratur“ immer weniger stützen ließ, stieß ich in ägyptologischen Fachkreisen zunächst auf Kritik. In dieser Zeit ermunterten mich vor allem Judith Wettengel, aber auch Wolfgang Helck und später Othmar Keel, auf dem eingeschlagenen Weg fortzufahren. Eine besondere Freude war es, daß sich auf Vorschlag Othmar Keels Jan Assmann und schließlich Hans-Werner Fischer-Elfert der Arbeit angenommen haben.

Der bislang kaum beachtete Kolophon führte mich zu einem neuen Ansatz. Reichlich ungewöhnlich für ein angebliches Märchen, endet der Text mit der namentlichen Nennung hoher Beamter und einer Drohformel. In weiteren Zusätzen folgt der Name des Kronprinzen und späteren Königs Sethos II. Deswegen, und nicht zuletzt wegen der Inthronisation Batas, der Hauptfigur der Erzählung, könnten religiös-mythologische Gedanken aus dem Umfeld der Zeit in viel stärkerem Ausmaß verarbeitet worden sein als bislang vermutet. Ich habe versucht, die wichtigsten Spuren, die im Text sichtbar werden, in ägyptischen Quellen und in der Literatur des Vorderen Orients zu verfolgen. Die Ergebnisse zeigen, daß Literatur schon zur Zeit des Neuen Reiches internationale Verbreitung gefunden hat. Ursprünge literarischer Motive werden sichtbar; der vollständig erhaltene Papyrus bietet uns die äußerst seltene Gelegenheit, einem Mythenschreiber sprichwörtlich über die Schulter zu blicken. Doch konnte mit Mitteln der Literaturwissenschaft die wichtigste Frage nicht geklärt werden: Warum haben pharaonische Be-



amte diesen harmlos anmutenden, mit einer Drohformel abgesicherten Text geschrieben? Um diese Frage zu beantworten, ist ein Blick auf das historische Umfeld nötig. Der gesamte Text mußte wegen der Inthronisation Batas im Hinblick auf die historische Situation der Ramessidenzeit einer gründlichen inhaltlichen Prüfung unterzogen werden.

Viele anregende Gespräche und Unterstützung mit Rat und Tat verdanke ich Jan Assmann, durch dessen Aufsatz, bereits im Jahr 1977 in der *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* veröffentlicht, ich erstmals auf die den Text strukturierende Rubrenghliederung aufmerksam wurde. Seine Arbeit war Auslöser für meine Neuuntersuchung des Papyrus d'Orbiney als Dissertation. Dank gebührt auch Hans-Werner Fischer-Elfert. Seine umfassenden Textkenntnisse, die den Bereich der vorderasiatischen Mythologie einschließen, waren mir bei der Diskussion der Detailfragen eine große Hilfe. Daß er eingewilligt hat, das Zweitgutachten für diese Untersuchung zu erstellen, war ein Glücksfall. Kurz vor Abschluß der Dissertation konnte er mir noch Auszüge eines ramessidischen Papyrus aus der Griechischen Nationalbibliothek in Athen zugänglich machen. Dieser Papyrus enthält Zaubertexte, die von ihm zur Zeit mit Friedhelm Hoffmann bearbeitet werden. Einer der Sprüche ist vielleicht jener „glückliche Fund“, auf den Spiegelberg schon vor fast hundert Jahren gehofft hat. Um ihre Wirksamkeit zu erhöhen, pflegen Zaubertexte so manches verborgene Geheimnis auszu-plaudern. Bata, der göttliche „Held“ des Papyrus d'Orbiney, steht laut Athener Dokument mit einer anderen Gottheit in Verbindung. Es handelt sich um einen Gott, der bereits im Verlauf dieser Untersuchung mehr und mehr in den Vordergrund getreten ist: Die schillernde Figur des Bata verkörpert in diesem Dokument die mächtige Dynastiegottheit der Ramessidenkönige Seth-Baal, einer ursprünglich aus Palästina stammenden Gottheit.

Die Transkription des ägyptischen Textes wurde mit Hilfe von *Umschrift\_TTn* erstellt. Für die Aufnahme in *Orbis Biblicus et Orientalis* sei Othmar Keel herzlich gedankt. Hier findet diese Arbeit wegen ihrer vielen Bezüge zur vorderasiatischen Mythologie und zum Alten Testament ihren passenden Platz. Dank gebührt auch Christoph Uehlinger für die eingehende Beratung vor der Drucklegung des Manuskriptes, sowie Horst Wassermann, der mit Geduld und Ausdauer das Layout umgesetzt hat.

Nördlingen, im März 2003  
Wolfgang Wettengel

# 1 Einleitung

## 1.1 Mythos oder Märchen: der aktuelle Forschungsstand

Kurz nach einer ersten Publikation Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Papyrus d'Orbiney mit der Erzählung von den beiden Brüdern Anubis und Bata übersetzt.<sup>1</sup> Schon bald danach erkannte man die literaturgeschichtliche Bedeutung des Textes. Rasch sind deshalb Forscherkreise außerhalb der Ägyptologie auf die Erzählung aufmerksam geworden. Vor allem die Folkloristik hat sich seit Entdeckung des Papyrus immer wieder mit dem sogenannten Zweibrüdermärchen befaßt,<sup>2</sup> da sich eine Reihe von bekannten Erzählmotiven und Motivketten fanden.<sup>3</sup> Die Altorientalistik hatte bemerkt, daß ein Teil des Textes Verbindungen zu den Mythen Vorderasiens verrät.<sup>4</sup> Seine Bedeutung für die Literaturgeschichte machte den Papyrus d'Orbiney schließlich zu einer der berühmtesten literarischen Hinterlassenschaften Altägyptens.

Trotz zahlreicher Untersuchungen durch unterschiedliche Fachrichtungen besteht jedoch bis heute über Sinn und Zweck des Textes nach wie vor keine Klarheit. Das Problem einer Klassifizierung konnte bislang nicht befriedigend gelöst werden; die Meinungen über das Genre gehen weit auseinander. Der folgende Überblick versucht, die wichtigsten forschungsgeschichtlichen Ergebnisse kurz zu skizzieren.<sup>5</sup>

### 1.1.1 Die Forschungsergebnisse der Folkloristik

Die Folkloristik konnte bei der Untersuchung des Papyrus d'Orbiney eine Reihe von Motiven herausarbeiten, die in bedeutenden literarischen Werken und volkstümlichen Erzählungen bis in die heutige Zeit überliefert wurden. Die Erzählung von den beiden Brüdern gilt somit als der älteste Text mit Elementen eines Zaubermärchens, die sich noch heute in bekannten Märchen

---

<sup>1</sup> Zur Forschungsgeschichte s. jetzt S. T. Hollis, *The Ancient Egyptian „Tale of Two Brothers“*, 1990, 16 ff., m. Anm. Der Papyrus wird im British Museum unter der Nr. 10183 geführt. Ein Faksimile ist erschienen in: S. Birch, *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum II*, 1860, TF. IX-XIX. Die hieroglyphische Umschrift des hieratischen Textes findet sich bei LES, 9-30. Zu den vielen bislang erschienenen Übersetzungen s. die aufgeführte Literatur bei E. Brunner-Traut, in: LÄ IV, s.v. „Papyrus d'Orbiney“, 697-704. Zu ergänzen wäre die neue Übersetzung von Hollis, op. cit., 5-15.

<sup>2</sup> Eine sehr ausführliche, kritische Zusammenfassung der Ergebnisse und Meinungen gibt K. Horálek, in: EM II, 925-939; s. auch Hollis, op. cit., 27-29.

<sup>3</sup> S. dazu E. Blumenthal, *Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk*, in: ZÄS 99, 1972, 1 ff., Horálek, in: EM II, 927, Brunner-Traut, in: LÄ IV, s.v. „Papyrus d'Orbiney“, 699.

<sup>4</sup> S. unter Rubrum 1.1.2 Die Forschungsergebnisse der Altorientalistik.

<sup>5</sup> Auf eine vollständige Auflistung der vor 1990 erschienenen Untersuchungen wurde hier verzichtet, da diese bereits bei Hollis, op. cit., 16 ff., zu finden ist.

in ähnlicher Form nachweisen lassen.<sup>6</sup> Nach Stith Thompson lassen sich folgende Einzelmotive erkennen:<sup>7</sup>

- Potiphars Frau (Motiv K 2111)
- Rat durch eine sprechende Kuh (B 211)
- Hindernis-Flucht; Trennung vom Verfolger durch ein Gewässer (D 672)
- *external soul* (E 710)
- böse Prophezeiung (M 340)
- Liebesverlangen, das durch das Haar einer Unbekannten geweckt wird (T 11. 4. 1)
- Verrat eines Geheimnisses des Mannes durch seine Frau (K 2213. 4)
- *life token* (E 761. 6. 4)
- Auferstehung durch Wiedereinsetzen des Herzens (E 30)
- Wiederholte Reinkarnation (E 670)
- Selbst-Transformation, verschluckt und in neuer Gestalt geboren (E 607. 2)

Es läßt sich zudem feststellen, daß sich sogar ganze Motivketten der Erzählung von den beiden Brüdern in bekannten Märchen finden lassen. Demnach sollen drei Märchentypen in der Geschichte verschmolzen sein:<sup>8</sup>

- *Stepmother makes Love to Stepson* (AaTh 870 C\*)
- *Hero with Life Dependent on his Sword* (AaTh 302 B), das oft mit dem folgenden Typus auftritt: *The Abducted Princess/Love through Sight of Floating Hair* (AaTh 516 B).
- *The Faithless Wife* (AaTh 318)/*The Treacherous Wife* (AaTh 590 A)

In seinem sehr ausführlichen Artikel in der „Enzyklopädie des Märchens“ kann Karel Horálek neben den antiken auf einige noch existierende Parallelen vor allem zum ersten Typus (AaTh 870 C\*) hinweisen.<sup>9</sup> Demnach existieren in Nordafrika und Südarabien noch heute Märchen mit frappierenden Ähnlichkeiten. Er verweist dabei auf die weite Verbreitung des Potiphar-Motivs. Außer Zweifel steht für ihn, daß die vor allem im Vorderen Orient und in Nordafrika auftauchenden Parallelen eine genetische Abhängigkeit

<sup>6</sup> EM II, 927; vgl. auch Brunner-Traut, in: LÄ IV, s.v. „Papyrus d’Orbiney“, 699.

<sup>7</sup> S. Thompson, *The Folktale*, 1946, repr. 1976, 275 f.; vgl. auch Motiv Index to Folk Literature<sup>2</sup>, Bd. I-VI, 1966.

<sup>8</sup> A. Aarne/S. Thompson, *The Types of Folktale, A Classification and Bibliography*, Second Revision, FFC 184, 1961.

<sup>9</sup> Horálek, in: EM II, 925-940. Zu den weitreichenden Verbindungen der Motive und Motivketten s. auch ders., Anup und Bata – noch heute in der mündlichen Überlieferung, in: Ch. Oberfeld (Hrsg.), *Wie alt sind unsere Märchen? Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft* 14, 1990, 85-91, und H. Gehrts, *Betrachtungen zum Batamärchen und zur Medeasage*, in: Ch. Oberfeld, op. cit., 71-91.

voneinander besitzen müssen, da sie in Einzelheiten sehr stark übereinstimmen. So ist es im Papyrus d'Orbiney wie in den aufgeführten Parallelen nicht die Stiefmutter, die, wie oft in diesem Motiv üblich, den Stiefsohn begehrt, sondern bezeichnenderweise die Schwägerin eines Jüngeren. Zu betonen wäre allerdings das besondere Verhältnis der beiden Brüder, auf das Horálek nicht näher eingeht. Der oder die Autoren<sup>10</sup> des Papyrus d'Orbiney legen gleich zu Beginn der Erzählung Wert auf die Feststellung, Bata lebe im Hause von Anubis und dessen Frau „wie ein Sohn“. Es besteht also durchaus eine quasi-Sohnschaft.

Im zweiten Typus, dem Geheimnis vom verborgenem Leben (AaTh 302 B), ist es meist eine Waffe, die dem Helden nicht entwendet werden darf, da er sonst sein Leben verliert oder in tiefe Ohnmacht fällt. Dieser Typus wird gerne verbunden mit der Geschichte einer Haarlocke, die vom Wasser ins fremde Land getragen wird und Liebesverlangen nach der unbekannten Schönen auslöst. Derartige Märchentypen treten noch in der jüdischen Volkserzählung, im Jemen, in der Türkei, teilweise auf dem Balkan und auch in Asien auf.

Eigenartigerweise ist der letzte Typus (eine treulose Frau schadet dem Helden, AaTh 590 A) laut Horálek heute fast ausschließlich auf Osteuropa beschränkt. Hier kommen drei Verwandlungsformen fast immer in der gleichen Form und Reihenfolge vor, so daß es sich lohnt, etwas ausführlicher darauf einzugehen. Der Märchentypus ist sogar im ostdeutschen Raum bekannt. Ulrich Jahn führt in seinen 1891 erschienenen „Volksmärchen aus Pommern und Rügen“<sup>11</sup> eine Erzählung an, in welcher der Held, ein Schweinehirt, in Rußland als Soldat mit Hilfe wunderbarer Waffen im Krieg Karriere macht. Daraufhin wird er der Königstochter versprochen. Sie ist jedoch mit einem General verlobt, den sie nicht aufgeben will. Die Frau verrät das Geheimnis des Soldaten an den General, dem es daraufhin gelingt, die Zaubewaffen an sich zu nehmen. Jener findet sich verlassen im Wald wieder und bittet eine Schlange, sie möge ihn in einen Schimmel verwandeln. Als Schimmel läßt er sich von einem Bauern fangen, der ihn zu einem außerordentlich hohen Preis verkauft. Der so Verwandelte gerät nun in die Hand seiner treulosen Frau und des Generals. Als sie den Schimmel töten und verbrennen läßt, taucht die Magd einen Span in des Schimmels Blut und wirft ihn in den Garten. Bis zum nächsten Morgen ist ein goldener Birnbaum gewachsen. Doch die treulose Frau erkennt in diesem ihren eigentlichen

---

<sup>10</sup> Ich möchte den oder die unbekannten Verfasser als „Autor“ einführen. Zur Diskussion über mögliche Verfasser s. unter 3.3.2 Auftraggeber und mögliche Adressaten: Gründe für die Abfassung des Textes.

<sup>11</sup> Zit. n. W. Scherf, Lexikon der Zaubermärchen, 1982, 444-448, s. v. „Wie aus einem Schweinehirten ein König ward.“

Gatten, läßt den Birnbaum fallen und verbrennen. Zuvor nimmt die Magd ebenfalls wieder auf die Bitte des ehemaligen Hirten einen Zweig und wirft ihn in einen Teich. Am Morgen entdeckt der General einen goldenen Erpel auf dem Wasser und will ihn ergreifen. Dabei legt er die wunderbaren Waffen ab, und als er ins Wasser geht, fliegt der Erpel auf und verwandelt sich am Ufer in den jungen König. Er ergreift die Zaubergegenstände, schlägt dem General das Haupt ab, läßt seine treulose Gattin hinrichten und heiratet die Magd.

Auffallend in allen Überlieferungen ist die Festigkeit der Motivkette Pferd - Baum - goldener Erpel.<sup>12</sup> Von einer Schwängerung durch den Mund ist nirgends die Rede. Es handelt sich dabei um ein typisch altägyptisches, religiöses Motiv<sup>13</sup>, das in der Erzählung von den beiden Brüdern benutzt wird, aber in den Überlieferungen im osteuropäischen Raum völlig fehlt. Ob der Schlußteil des Papyrus d'Orbiney mit den Verwandlungen Batas in Stier und Baum tatsächlich die Urquelle dieser eigenartigen, in Osteuropa überlieferten Erzählungen war, läßt sich nicht nachvollziehen; auszuschließen ist eine Tradierung von Teilen der ägyptischen Erzählung über den vor-derasiatisch-byzantinischen Raum allerdings nicht.<sup>14</sup>

Obwohl die Erzählung des Papyrus d'Orbiney an Märchen vom Aufstieg eines einfachen Burschen zum König erinnert, wurde und wird in der Folkloristik immer wieder bestritten, daß es sich um ein Märchen im heutigen Sinn handeln könne. So stellt schon Jan de Vries vor einem halben Jahrhundert den Märchencharakter in einem bemerkenswerten Aufsatz in Frage. Allein die Autorisierung des Textes durch die Namen des Kronprinzen Sethos II. und hoher Beamter ist für de Vries ein wichtiger Grund für diese Einschätzung:

„Wir haben hier also einen Text vor uns, an dem die höchsten Würdenträger des pharaonischen Reiches Gefallen fanden, ja der Kronprinz selber, der an zwei Stellen seinen Namen eingetragen hat, scheint es als besonders wertvoll betrachtet zu haben. Es regt sich schon deshalb ein leiser Zweifel, ob hier ein Märchen in dem uns geläufigen Sinn vorliegen sollte.“<sup>15</sup>

Da die Erzählung in der Sphäre der Götterwelt spiele, so de Vries' zweiter Grund, haben „der Prinz Seti und die hochwürdigen Schreiber (...) augenscheinlich keinen Augenblick diese Geschichte als ein Märchen in unserem

---

<sup>12</sup> A.a.O., 447.

<sup>13</sup> S. unter Rubrum 21.

<sup>14</sup> Scherf, op. cit., 447.

<sup>15</sup> Jan de Vries, Betrachtungen zum Märchen, in: FFC 150, 1954, 50.

Sinn aufgefaßt.“<sup>16</sup> Ein entscheidendes Kriterium für die Zuordnung der Erzählung in den Bereich der Mythologie ist für de Vries vor allem ihre schriftliche Fixierung. Er denkt an eine Erzählung für Hofkreise und bestreitet, daß ein Pharao ein Märchen hätte aufschreiben lassen, wäre die Geschichte nicht wichtig gewesen.<sup>17</sup> Auffallend sind für de Vries aber auch einige Veränderungen in der Motivik. So verwundert es ihn, daß das zwischen den Brüdern vereinbarte Lebenszeichen, ein für Brüdermärchen charakteristisches *life token*, nicht wie gewöhnlich ein Gegenstand ist, der irgendwie mit der betreffenden Person verbunden ist, sondern scheinbar „einfach der Trank des Bruders“<sup>18</sup>. Da die Folkloristik Erfahrung im Umgang mit Erzählmotiven hat, sollte diese Bemerkung von de Vries nicht achtlos übergangen werden. Es wird im Rahmen dieser Untersuchung noch zu prüfen sein, ob Bier und Wein, die beiden Lebensindikatoren des jüngeren Bruders Bata, nicht doch etwas mit dem Wesen dieses Gottes zu tun haben könnten!<sup>19</sup> Die Selbstentmannung Batas erinnert de Vries an den später überlieferten Mythos des phrygischen Gottes Attis, Wiederbelebung und Baumsymbolik an den Gott Osiris. De Vries irrt allerdings, wenn er vermutlich mangels Zugang zu bearbeiteten Quellen noch behauptet, daß Selbstentmannung in der ägyptischen Überlieferung unbekannt gewesen sein soll.<sup>20</sup> In der verräterischen Frau Batas sieht er als göttliches Geschöpf und Trägerin des Samens aller Götter eine Inkarnation der Götterneunheit selbst. Bata wird in diesem Teil der Erzählung als „Stier der Götterneunheit“ betitelt. Völlig richtig erkannte schon de Vries, daß die Verwandlungen Batas und seine Wiedergeburt durch Selbstzeugung zum „Mythenkomplex des ägyptischen Gott-Königtums“ gehören; Verwandlungsformen wie Stier und Persea-Bäume seien deswegen keine märchenhaften Phantasiebilder, sondern in der ägyptischen Religion verwurzelt.<sup>21</sup>

Auch Max Lüthi weigert sich, in der Erzählung ein Märchen zu erkennen, da der Text schriftlich fixiert wurde:

„Die auf Papyrus aufgezeichneten Geschichten waren als solche keine eigentlichen Volksmärchen, sondern für die Schicht der Gebildeten bestimmt. Die Erzählung von Anup und Bata besonders scheint nicht ein

---

<sup>16</sup> De Vries, op. cit., 51.

<sup>17</sup> A.a.O., 51 f.

<sup>18</sup> A.a.O., 53.

<sup>19</sup> S. unter den Rubren 8 und 13.

<sup>20</sup> A.a.O., 57. Zur Selbstentmannung des Re s. unter Rubrum 8.

<sup>21</sup> De Vries, op. cit., 58.

umgestaltetes und mit Götternamen aufgeputztes Volksmärchen zu sein, sondern eher ein Pharaonenmythos, ein ‚Mythos des Gottkönigtums‘.<sup>22</sup>

Die Ergebnisse der Erzählforschung faßt Horálek kritisch zusammen.<sup>23</sup> Er kommt zu dem Ergebnis, daß sekundär eine Mythologisierung mehrerer Elemente eines vermutlich älteren orientalischen Stoffes stattgefunden haben könnte, wahrscheinlich durch den ägyptischen Bearbeiter. Auch Horálek sieht in diesem Text ein Zeugnis der altägyptischen Mythologie, weniger ein Märchen.

Vertreter der Folkloristik bewerten also die Erzählung gemäß den Kriterien „Götterwelt“ und „Königtum“. Deswegen - und wegen der Niederschrift des Textes - wollen sie im Text einen Mythos sehen, nicht ein Märchen in unserem Sinne. Dieses entscheidende Ergebnis der Literaturforschung wurde in der Ägyptologie nie zur Kenntnis genommen. Unklar aber bleibt für die Folkloristik, aus welchen Gründen der Text abgefaßt worden ist. Das Instrumentarium, das die Folkloristik zur Erforschung des Textes bietet, scheint weitgehend ausgeschöpft. Grundlegend neue Ergebnisse kann dieser Wissenschaftszweig kaum mehr beitragen, da er hauptsächlich vergleichend tätig ist. Die Erfahrung jedoch, die Volkskundler im Umgang mit Texten und bei ihrer Beurteilung haben, soll in dieser Arbeit stärker als bislang geschehen berücksichtigt werden.

### 1.1.2 Die Forschungsergebnisse der Altorientalistik

Auch die Altorientalistik konnte ihr bekannte Elemente aus der Erzählung des Papyrus d’Orbiney herausarbeiten. So sieht Otto Kaiser<sup>24</sup> Verbindungen zu den Mythen um Baal. Wenn der jüngere Bruder Bata seine Frau vor der Macht des Meeres warnt, so wird laut Kaiser diese Warnung erst im Zusammenhang mit den Mythen um den semitischen Gott Baal verständlich. Als Schöpfergottheit ist der Wettergott ein Gegner des chaotischen Meergottes und kämpft mit dem Sturmwind gegen die räuberischen Fluten, die das Land zu vernichten drohen. Kaiser nimmt daher an, daß die kana-anäische Geschichte vom Kampf des Wettergottes Baal gegen den Meergott Jam in Ägypten bekannt gewesen sein muß.

Andererseits übte die Erzählung des Papyrus d’Orbiney offensichtlich Einfluß auf Vorderasien aus, nämlich auf spätere Bibeltexte, was der Altorientalistik nicht entgangen ist. So versucht die Frau des Anubis, den jüngeren Bruder Bata zu verführen, was dieser aber energisch zurückweist.

---

<sup>22</sup> M. Lüthi, Märchen, 1990, 40.

<sup>23</sup> EM II, 938.

<sup>24</sup> O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, Beiheft ZAW 78, 1962, 78 ff. S. unter Rubrum 11.

Ihrem Gemahl gegenüber verkehrt sie den Vorfall ins Gegenteil. Auch in der Josephsgeschichte des Alten Testaments, in Gen 39, versucht eine ältere und verheiratete Frau einen jüngeren Mann in besonderer Vertrauensstellung zu verführen, und als dieser Versuch mißlingt, verleumdet sie ihn bei ihrem Gatten Potiphar, wie es die Frau des Anubis tut.<sup>25</sup>

Unter den Untersuchungen der Altorientalistik verdient vor allem die Arbeit von Michael Astour<sup>26</sup> besondere Beachtung. Er sieht die Ursprünge des Verführungsmotivs außerhalb Ägyptens, in den Mythen des syrisch-palästinensisch-mesopotamischen Raumes. Die Verbindungen des Papyrus d'Orbiney reichten sowohl zu den Baalmythen wie zum Gilgamesch-Epos. In Chuwawa, dem Wächter des Zedernwaldes im Gilgamesch-Epos, sieht er eine dem Bata verwandte Figur. Der Verführungsversuch findet laut Astour Parallelen bei Ascherat - Baal<sup>27</sup> und bei Ishtar - Gilgamesch.<sup>28</sup> Tod und Wiedergeburt in Baum- und/oder Stierform ist für Astour ein gut belegbares Phänomen auf Götterebene, das vor allem bei Vegetationsgottheiten nachweisbar ist. Er sieht deswegen in den Verwandlungen Bata typische altorientalistisch-mythische Elemente der Fruchtbarkeit und des Vegetationsgeschehens.

Somit betont auch die Altorientalistik sehr enge Verbindungen des Papyrus d'Orbiney zur Mythenwelt, doch weisen einige Spuren offenbar weit über die Grenzen Ägyptens hinaus. Das Hauptaugenmerk konzentriert sich auf die versuchte Verführung durch die Frau des älteren Bruders Anubis, ein Motiv, dessen Ursprung im außerägyptischen Raum vermutet wird. Man ahnt, daß Verbindungen verschiedener Mythenkreise existieren müssen, doch gelingt es nicht, das Auftauchen des Motivs in einem ägyptischen Text zu erklären.

---

<sup>25</sup> S. dazu Hollis, op. cit., 22-27 m. Anm. Zur Verbreitung der Josephsgeschichte in späteren altorientalistischen Literaturwerken s. auch E. Hilscher, Der biblische Joseph in orientalischen Literaturwerken, in: MIO 4, 1956, 81 ff. S. auch bei J. D. Yohannan, Joseph and Potiphars Wife in World Literature, 1968. Auch in der Folkloristik hat sich die Ansicht durchgesetzt, daß eine genetische Abhängigkeit des Verführungsmotivs zwischen Papyrus d'Orbiney und Gen 39 existiert, vgl. dazu EM II, 931. Zu möglichen Gründen für die Ähnlichkeit einzelner Textstellen in den beiden Literaturwerken s. unter 3.2.3 Exkurs: Das Verführungsmotiv in der Josephsgeschichte. S. auch unter Rubrum 1.

<sup>26</sup> M. C. Astour, Hellenosemitica, An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece, 1965, 256-61.

<sup>27</sup> Vgl. auch H. Ringgren, Die Versuchung Josephs (Gen 39), in: Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament, Festschrift f. J. Schabert, hrsg. v. M. Görg, 1989, 267-270. Dazu ausführlich unter Rubrum 6.

<sup>28</sup> S. dazu unter Rubrum 6.



### 1.1.3 Die Forschungsergebnisse der Ägyptologie

Die ägyptologische Fachwelt hat sich seit der Entdeckung des Papyrus immer wieder des sogenannten Zweibrüdermärchens angenommen.<sup>29</sup> Eine Verbindung mit der vorderasiatischen Literatur nimmt bereits Vladimir Vikentiev an. Er vergleicht den Papyrus d'Orbiney mit dem Gilgamesch-Epos, in dem er mit Gilgamesch und Enkidu ebenfalls ein Zwei-Brüder-Schema erkennt und glaubt an das Gilgamesch-Epos als eine Art Vorlage für den Papyrus d'Orbiney.<sup>30</sup>

Von Helmut Jacobsohn wird der Text im Zusammenhang mit der mythischen Inkarnation des Königs gesehen. Im Stiergott Bata sieht er einen Gott der Herden und der Zeugungskraft, die sich auch im Königtum inkarniert. Die Kastration verweist laut Jacobsohn auf einen Verlust dieser Fähigkeiten wie bei einem alternden König.<sup>31</sup>

Die sprachlichen Kriterien untersucht Fritz Hintze<sup>32</sup> und datiert die neu-ägyptische Erzählung in die 19. Dynastie. Er will erkennen, daß charakteristische grammatikalische Formen und Stilelemente auf einzelne Erzählabschnitte unterschiedlich verteilt sind. Einleitung, Verführungsszene und Verwandlungsteil zeigten sprachlich spezifische Eigenheiten, was auf die Möglichkeit einer unterschiedlichen Überlieferungsgeschichte einzelner Elemente weisen könnte.<sup>33</sup>

Verbindungen zum königlichen Geburtsmythos des Neuen Reiches erkennt Hellmut Brunner im Schlußteil der Erzählung. Die Schilderungen über die Geburt Batas als Königssohn kongruierten deutlich mit den in Tempeln des Neuen Reiches überlieferten Szenen und Inschriften der königlichen Geburt.<sup>34</sup>

Die gesamte Bearbeitung des Papyrus d'Orbiney, die bis 1972 geleistet wurde, faßt Elke Blumenthal<sup>35</sup> kritisch zusammen. Sie untersucht die weittragende Bedeutung der Erzählung als Literaturwerk und stellt nach sorgfältiger Prüfung bisher erarbeiteter Ergebnisse in der Forschung fest, daß man trotz vieler Fortschritte, zu der vor allem die Folkloristik beitragen

<sup>29</sup> Zur Forschungsgeschichte s. Hollis, op. cit., 16 ff.

<sup>30</sup> V. Vikentiev, *Le conte égyptien des deux frères et quelques histoires apparentées*, in: Bulletin of the Faculty of Arts 2, 1949, 67-111.

<sup>31</sup> H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, ÄF 8, 1939, 13-15 und 29.

<sup>32</sup> F. Hintze, *Untersuchungen zu Sprache und Stil der neuägyptischen Erzählungen*, 1950-52, 6 u.a.

<sup>33</sup> S. auch Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 2.

<sup>34</sup> Brunner, Gottkönig, 205 f.

<sup>35</sup> Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 1 ff. S. auch dies., *Mut-em-enet und die ägyptischen Frauen*, in: Thomas Mann Jahrbuch 6, 1993, 181-203.

konnte, noch nicht über die philologische Klärung von Details hinausgekommen sei. Über die Hintergründe der Entstehung dieser Erzählung sei nichts bekannt; eine überzeugende Erklärung stehe folglich noch aus. Die Bewertungsskala in der Fachliteratur reiche von der These über die „Schlechtigkeit des Weibes“ bis zur Auslegung, daß „ein schuldlos vom Unglück Bedrängter schließlich doch zu seinem Glücke kommt“.<sup>36</sup> Es sei nun an der Zeit, die Erzählung nicht mehr in ihren Einzelheiten, sondern als Ganzes zu betrachten.

Blumenthal erkennt in dem märchenhaften Text auch Einflüsse aus den Mythen, vor allem osirianische Elemente. Eine von verschiedenen Bearbeitern angenommene direkte Beziehung zu dem alten Hirtengott *Bt*<sup>37</sup> sei ihrer Ansicht nach zweifelhaft. Blumenthal bezeichnet weiterführende Spekulationen in Richtung auf die Namensableitung sowie eine Identifizierung Batas mit Osiris als nicht gesichert. Auch der aus der Spätzeit stammende Papyrus Jumilhac<sup>38</sup> bringe laut Blumenthal keine Lösung in der Frage der Herkunft des Gottes Bata. Die spätere Identifizierung Batas mit Seth, die in diesem mythologischen Text vorgenommen wird, erschwere sogar eine Deutung. Mit anderen Bearbeitern verweist auch Blumenthal<sup>39</sup> neben ägyptisch-osirianischen Elementen auf Mythenteile aus Vorderasien. Das frauenraubende Meer und Hinweise aus dem ägyptischen Astarte-Papyrus<sup>40</sup> belegten Verbindungen des Papyrus d’Orbiney zu Mythen um Baal. Ägyptischen Ursprungs seien neben der Erwähnung von Re-Harachte auch die mythologischen Begleitumstände bei der Erschaffung der Schönen, das Auftreten von Sieben Hathoren als Schicksalskundlerinnen, die kultische Baumverehrung und das Herz auf der „Blüte“. Blumenthal bewertet den Papyrus als eine „literarische Sonderform innerhalb eines größeren Gattungszusammenhangs von Unterhaltungserzählungen“, deren Absicht es sei, „mit mehr oder weniger differenzierten Mitteln für Unterhaltung und Amusement zu sorgen“.<sup>41</sup> Der Leserkreis setze aber wegen Inhalt und anspruchsvoller Gestaltung des Textes durchaus ein gebildetes Publikum voraus.

Einen engen Zusammenhang zwischen dem Papyrus d’Orbiney und dem Hirtenlied (Bild 5b) in den Gräbern des Alten Reiches<sup>42</sup> sowie dem in ptole-

<sup>36</sup> Zitate nach Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 15 f.

<sup>37</sup> S. dazu unter 2.2.6.1 Die Sexualisierung der Feldfruchtbarkeit.

<sup>38</sup> S. dazu J. Vandier, Le Papyrus Jumilhac, 1961.

<sup>39</sup> Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 11, mit Lit. in Anm. 103.

<sup>40</sup> P. E. Newberry, The Amherst Papyri t. XIX, XX, XXI. Hieroglyphische Umschrift in: BAe I, 76-81; A. H. Gardiner, The Astarte Papyrus, in: Studies presented to F. L. Griffith, 1932, 74-85; Stadelmann, Gottheiten, 125, m. weiterer Lit. S. auch unter Rubrum 10/11.

<sup>41</sup> Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 16.

<sup>42</sup> P. Kaplony, Das Hirtenlied und seine fünfte Variante, in: CdÉ 44, 1969, 30.

mäischer Zeit verfaßten mythologischen Papyrus Jumilhac sieht Hartwig Altenmüller.<sup>43</sup> Gemäß dem Hirtenlied des Alten Reiches handele es sich bei dem Gott „*Bt* im Wasser, der im Westen (in der Unterwelt) mit dem Wels redet“, um eine Mythologisierung des Phallus als Organ der Saat. Leider wird die Spur, die zum Papyrus Jumilhac führt, in dem Bata mit dem Gott Seth identifiziert wird, von Altenmüller nicht konsequent weiter verfolgt, ebenso wenig wie der interessante Hinweis auf die Zeit der Aussaat, der in Rubrum 4 gegeben wird und uns noch beschäftigen soll.

Jan Assmann<sup>44</sup> fordert wie Blumenthal die Bewertung der Geschichte als Ganzes unter Berücksichtigung der dem Text eigenen Gliederung in 24 Rubren, die ihn in „Kapitel“ unterteilen.<sup>45</sup> Er folgt in seiner strukturalen Analyse dem Schema des russischen Erzählforschers Vladimir Propp,<sup>46</sup> wobei es ihm vor allem um die Struktur des Handlungsaufbaus und die thematische Kohärenz der Textteile geht. Assmann kommt zu dem Ergebnis, daß die Rubrengliederung an einigen Stellen inhaltlich keinen Sinn ergibt. Der Text sei auch nicht einheitlich. Die Handlung wechsele die Ebene von Teil I nach Teil II, der Libanon-Episode. Ab Teil II aber verlaufe sie bis zum Schluß geradlinig. Zwischen I und II wäre somit eine deutliche Zäsur anzusetzen. Die Intentionen der verschiedenen Handlungen innerhalb der einzelnen Teile stünden ebenfalls in engem Zusammenhang, ebenso wie die verschiedenen Themen. Unter Rubrum 6 erkennt Assmann einen Zusammenhang zwischen Verführungsversuch und Feldfruchtbarkeit. So sieht er die Saatgutbeschaffung durch den Hirten und quasi-Sohn Bata als virtuellen Inzest, der wegen der bekannten Analogie von „Frau“ und „Acker“ den Verführungsversuch durch die Frau des Bruders, des Ackermanns, auslöst, was wiederum weitere Ereignisse provoziert. Assmann glaubt in der Geschichte ein zum Erzählschema herabgesunkenes und weit verbreitetes Initiationsschema zu erkennen, dessen wesentliche Elemente die folgenden sind:

- die Desintegration des Helden aus seinem gewohnten Milieu

<sup>43</sup> H. Altenmüller, Einige Bemerkungen zum Hirtenlied, in: CdÉ 48, 1973, 211-231.

<sup>44</sup> J. Assmann, Das ägyptische Zweibrüdermärchen, in: ZÄS 104, 1977, 1-24; ders., Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: Zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney, in: ZDMG Suppl. III, 1, 1977, 1-15.

<sup>45</sup> Neben den häufigen, ebenfalls rot geschriebenen *wn-jn*-Konstruktionen, die Unterabschnitte einleiten und sich in allen literarischen Texten des Neuen Reiches finden, hat der Schreiber 24 auffällige, satzeinleitende und temporal formulierte Rubren verwendet. Diese werden im Textteil dieser Untersuchung durch Unterstreichungen berücksichtigt. S. unter 3.1.1 Die kosmische Ebene: Die Rubrengliederung als Sonnenlauf.

<sup>46</sup> V. Propp, Morphologie des Märchens, 1972.

- die Jenseitsreise in ein fernes, unbekanntes Land, ein todesähnlicher Zustand
- die unerkannte, aber siegreiche Wiederkehr bzw. Wiederauferstehung in verwandelter Form (Reintegration auf höherer Ebene)

Der Konflikt der Brüder Bata und Anubis spiegelt laut Assmann ähnlich wie die Geschichte von Kain und Abel einen in den Ländern des fruchtbaren Halbmond verbreiteten Konflikt zwischen Ackerbauern und Hirten. Die Initiationsthematik sei vom Verfasser der Geschichte aufgrund einer ihm vorausgehenden, älteren Erzähltradition im Hinblick auf eine exemplarische Geschichte, die ein menschliches Urproblem behandle, zu einem Ganzen vereinigt.

Lange Zeit mit dem Papyrus beschäftigt hat sich Emma Brunner-Traut.<sup>47</sup> Dabei kommt sie zu dem Schluß, daß es sich um eine volkstümliche Erzählung des Neuen Reiches mit weltweit bekannten Motiven handeln müsse, in der mythische Anleihen überwiegend aus Ägypten, aber auch aus Vorderasien, spürbar seien. Sie sieht deutliche Anspielungen auf den Osirismythos, der ebenso Stoff für die Erzählung geliefert haben könnte wie Mythenkreise, die beim Papyrus Jumilhac<sup>48</sup> Pate gestanden hätten. Sie betont neben dem mythischen Charakter einzelner Stellen und der genuin ägyptischen Herkunft der meisten Motive den Unterhaltungswert der Geschichte. Deshalb verweist sie die Erzählung trotz der von ihr erkannten Hinweise aus der Mythenwelt und dem Königskult in den Bereich der Unterhaltungsliteratur. Der von Assmann vorgeschlagene „virtuelle Inzest“ sei überinterpretiert; auch ein mythischer Konflikt zwischen Hirte und Bauer wäre nicht herauszulesen.

An einen propagandistischen Zweck des Textes denkt Leonard Lesko. Im Mittelpunkt mehrerer Schriften der 19. Dynastie stehe die Frage der Thronfolge, die auch den Autor des Papyrus d'Orbiney bewegt haben dürfte und die vor allem nach den Wirren von Amarna und dem Dynastiewechsel akut gewesen sei. Auch dieser wichtige Ansatz wird nicht mehr weiter verfolgt. Lesko sieht aber auch eine sehr frauenfeindliche Haltung in literarischen Texten dieser Zeit. Niemals mehr hätten Königinnen das Ansehen besessen wie vorher in der 17. und 18. Dynastie.<sup>49</sup>

Auch Wolfgang Helck sieht in den „bösen Frauen“ des Papyrus d'Orbiney Zeitströmungen, die in den Text eingeflossen sein müssen. Die 19. Dy-

---

<sup>47</sup> Zuletzt in: LÄ IV, s.v. „Papyrus d'Orbiney“, 697-704. Hier gibt sie eine Zusammenfassung der Forschungsarbeiten der Folkloristik und der Ägyptologie.

<sup>48</sup> S. dazu 3.4 „Was Bata betrifft: Seth ist es!“.

<sup>49</sup> L. H. Lesko, Three Late Egyptian Stories Reconsidered, in: *Egyptological Studies in Honour of R. A. Parker*, hrsg. v. L. H. Lesko, 1986, 98-103.

nastie stehe im Widerspruch zur eher frauenfreundlichen, weltoffenen Zeit der 18. Dynastie.<sup>50</sup>

In ihrer umfassenden Monographie faßt Susan T. Hollis<sup>51</sup> zunächst den gesamten Forschungsstand zusammen. Ihre Untersuchung konzentriert sich dann auf philologische Details wie die Schreibweise des Gottesnamen „Bata“ in der Ramessidenzeit und seine mögliche Herkunft. Dabei untersucht sie sehr ausführlich auch die vieldiskutierte, mögliche Namensverbindung zwischen *Bt*, dem Gott des Alten Reiches, und Bata.<sup>52</sup> Eine direkte Verbindung sei nicht nachweisbar, doch bei beiden Gottheiten lasse sich ähnlich wie bei Osiris eine Beziehung zur Landwirtschaft feststellen.<sup>53</sup> Zur Zeit der Aussaat wurde im Alten Reich das sogenannte Hirtenlied gesungen, in dem der Gott *Bt* genannt wird, der sich im Wasser befindet und mit dem Wels spricht (Bild 5b). Mit anderen Untersuchungen<sup>54</sup> erkennt Hollis eine Ähnlichkeit des Ambientes der Aussaat ab Rubrum 4. Bei ihrer Analyse kommt Hollis zu neuen Ergebnissen. Sie zweifelt an der „ländlichen Idylle“<sup>55</sup>, wie sie zunächst geschildert wird. Bata ist für Hollis Träger einer göttlichen Macht; das Sprechen mit Tieren sei ein Akt, der in Ägypten in den Bereich der überirdischen Mächte verweise. Im Hirten Bata sieht sie direkte Verbindungen zum Königtum, weil dieses sich laut textlichen Belegen als Träger eines „Hirtenamtes“ begreife. In einem Exkurs<sup>56</sup> diskutiert sie das Verführungsmotiv des Papyrus d’Orbiney in Zusammenhang mit dem Verführungsversuch in Gen 39 in der Josephsgeschichte. Sie sieht dieses komplexe Motiv im Kontext mit ähnlichen vorderasiatischen mythologischen Erzählungen. Verleumdung und Kerkeraufenthalt desintegrierten Joseph aus einem komfortablen Leben, eine typische Symbolik, die sich in Übergangsriten finde. Danach aber werde durch die Einsetzung in den Dienst Pharaos ähnlich wie in Übergangsriten eine Erhöhung in einen anderen sozialen Status vollzogen. Ähnliches geschehe auch im Papyrus

---

<sup>50</sup> W. Helck, Die Erzählung vom verwunschenen Prinzen, in: Form und Maß, FS Fecht, in: Ägypten und Altes Testament 12, 1987, 218-225.

<sup>51</sup> Op. cit.

<sup>52</sup> Hollis, op. cit., 52-70, mit Lit.

<sup>53</sup> Hollis, op. cit., 63 ff., s. unter Rubrum 4.

<sup>54</sup> Vgl. dazu auch H. Altenmüller, Einige Bemerkungen zum Hirtenlied, in: CdÉ 48, 1973, 217-218; P. Seibert, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, 1967, 63 m. Anm. 70. Seibert denkt an ein *pars pro toto*-Prinzip, wobei der im Wasser vom Wels verschluckte Phallus ein wesentliches Element zur Erzeugung von Fruchtbarkeit auf den Feldern verkörpert und für den Gott selbst stehen soll.

<sup>55</sup> A.a.O., 84 ff.

<sup>56</sup> A.a.O., 97 ff.

d'Orbiney. Letztlich aber sei der Zweck der beiden Erzählungen unterschiedlich. Während die Josephsgeschichte menschliche Verhaltensweisen behandle, agierten im Papyrus d'Orbiney Götter; die Handlung spiele hier zwar auch auf irdischer Ebene, weise aber darüber hinaus ins Totenreich und in den Bereich des Königs Kultes. Die Ambivalenz der weiblichen Figuren sei keineswegs nur als vordergründig-negative Zeitströmung zu werten, sondern im Zusammenhang mit den Ereignissen zu sehen. Das Potiphar-Motiv sei tiefgründiger als es zunächst erscheinen mag und in dieser frühen Ausprägung keineswegs ein einfaches Erzählmotiv. Hollis sieht in Teilen der Erzählung deutliche Parallelen zum Osirismythos.<sup>57</sup> Stärker als die ägyptologischen Bearbeiter zuvor betont sie die Herkunft zahlreicher Motive aus der ägyptischen Religion, so daß diese Motive, wie bislang häufig geschehen, nicht einfach als „Märchenmotive“ klassifiziert werden dürften.<sup>58</sup> Viele im Text gegebene Anspielungen weisen ihrer Auffassung nach auf religiöse Vorgänge hin, die, wie einige verwendete Termini, in Verbindung mit dem Königtum begreifbar würden. Die Erzählung wende sich an ein „sophisticated“ Publikum. Zwar verweist Hollis auf die Identifizierung Batas mit dem in der Ramessidenzeit so bedeutenden Gott Seth im Papyrus Jumilhac;<sup>59</sup> diese wichtige Spur wird von ihr aber nicht weiter verfolgt, weil sie annimmt, daß der Gott Bata hier in eine Geschichte aufgenommen worden sein müsse, in die er ursprünglich nicht gehört habe. Ob Bata nicht doch Seth ist, wie der Papyrus Jumilhac feststellt, wird an gegebener Stelle noch zu untersuchen sein.<sup>60</sup> In ihrer abschließenden Bewertung möchte Hollis im Papyrus d'Orbiney ein ramessidisches Literaturwerk sehen, das aufgrund seiner Verwandtschaft zu den Übergangsriten in enger Beziehung mit der ägyptischen Königsideologie stehe, da Bata am Schluß der Erzählung König werde.<sup>61</sup> Dieser interessante Ansatz wird aber von ihr nicht konsequent weiterentwickelt. Und somit bleibt für sie die Verbindung der Hauptfigur Bata zum Königtum unklar und eine Klassifizierung des Textes schwierig.

Sally L. D. Katary hat sich sehr ausführlich dem sozialen Kontext der Erzählung gewidmet.<sup>62</sup> Die Geschichte zeigt laut Katary enorme Komplexität in ihrer strengen Erzählweise; mythologische und folkloristische Elemente seien aus einem wahren Füllhorn entsprungen und mit bewun-

---

<sup>57</sup> Hollis, op. cit., 105 ff.

<sup>58</sup> Die Ausführungen von Hollis werden unter den jeweiligen Rubren diskutiert.

<sup>59</sup> Hollis, op. cit., 47 f.; Übersetzung ebd., 171 ff.

<sup>60</sup> Vgl. dazu 3.3.1 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott und 3.4 „Was Bata betrifft: Seth ist es!“

<sup>61</sup> Hollis, op. cit., 163 ff.

<sup>62</sup> S. L. D. Katary, *The Two Brothers as Folktale: Constructing the Social Context*, in: *The Journal of the Society of the Study of Egyptian Antiquities*, Bd. XXIV, 1997, 39-70.

dernswertem Geschick zu einer fesselnden Story verwoben worden. Katary will im Papyrus d'Orbiney eine folkloristische Komposition oder eine mythisch-volkstümliche Erzählung erkennen. Im Gegensatz zu Hollis nimmt sie an, daß der Inhalt weniger einem gebildeten höfischen Publikum entsprang, sondern vielmehr dem nicht-literarischen Volksmilieu. Zweifellos reflektiere die Erzählung ramessidisches Milieu und Persönliches aus der Welt des Autors, wobei unbekannt bleiben müsse, wie der Autor sein Quellenmaterial verwendet und entwickelt habe. Obwohl der Kronprinz in die Geschichte einbezogen wurde, spräche dies nicht gegen mündliche Vorläufer. Breiten Raum widmet sie der Frage nach dem Wesen der beiden Frauen in der Erzählung. Sie entwickelt den Ansatz von Hollis weiter, die annimmt, es könnte sich um verschiedene Erscheinungsformen der Göttin Hathor handeln. Bezeichnend müsse sein, daß die Frau des Anubis keinen Namen trage, sondern einfach nur als „Ehefrau“ (*hm.t*) betitelt werde. Damit werde sie, wie auch später Batas Gemahlin, zur Frau an sich, einer Frau aber, die sich gegen ägyptische Gepflogenheiten und akzeptable weibliche Verhaltensweisen verhält. Batas von den Göttern erschaffene Gefährtin und Ehefrau<sup>63</sup> wird am Königshof als „Große Nobelfrau“ sowie „Nobelfrau“ angesprochen; schließlich wird sie „Königsgemahlin“ und „Nobelfrau“.<sup>64</sup> Da beide Frauen Bata schaden und bei beiden kein Name auftaucht, könnte man mit Hollis annehmen, Batas Frau sei eine Art Reinkarnation ihrer (von Anubis getöteten) Schwägerin.<sup>65</sup> Katary lehnt jedoch diesen Gedanken ab, weil es in Ägypten zwar Wiedergeburt, aber keinen Reinkarnationsglauben gebe, auch nicht im Königtum und auf Götterebene. Die Könige seien Inkarnationen einer Gottheit. Mit dieser Argumentation verlangt sie eine klare Unterscheidung der beiden Frauen, schon wegen deren unterschiedlichen Charaktere. Die Gemahlin von Bata sei cleverer und damit letztlich auch wesentlich gefährlicher. Treulos, lüstern und falsch sei die des Anubis, aber im Gegensatz zur Frau Batas nicht besonders intelligent. Als Gemeinsamkeit sieht sie in beiden lediglich die Archetypik der „Bösen Frau“. In der Figur der Gemahlin des Anubis erkennt Katary eine Funktionsbezogenheit. Ihre Aufgabe sei es, die Ereignisse durch die Konfrontation der Brüder in Gang zu setzen. Keine der beiden Frauen könne laut Katary als eine Form der Göttin Hathor bezeichnet werden, da Hathor, was das erotische Moment betrifft, wichtige kreative Eigenschaften besitze. Hathor, obwohl auch als mächtig und erschreckend bekannt, könne niemals als übel bezeichnet

<sup>63</sup> *z.t hm.t*, pd'Orb. 9,6; *tj=f hm.t*, pd'Orb. 17,6 und pd'Orb. 19,5.

<sup>64</sup> *šps.t ʿ3.t*, pd'Orb. 12,3; *t šps.t* pd'Orb. 15,8, 16,1, 17,5, 17,9 und 18,4; *hm.t nsw.t t3 šps.t*, pd'Orb. 18,4.

<sup>65</sup> Katary, op. cit, 43.

werden; niemals würde sie ihre Macht illegitim einsetzen. Als „Herrin der Trunkenheit“ erhebe sie den Rauschzustand in den Bereich der religiösen Sphäre und Ekstase. Weder die Frau des Anubis noch die von Bata besäßen etwas von dem Charme der Göttin Hathor. Die Frauen von Bata und Anubis würden aber sehr wohl zeigen, was geschehen könnte, wenn Eigenschaften der Göttin Hathor außer Kontrolle gerieten. Damit gesteht Katary indirekt ein, daß derartige Züge doch als negative Kehrseite zur Göttin gehören könnten.<sup>66</sup> Katary stellt dann die interessante Frage, warum der Autor des Papyrus d'Orbiney in leicht durchschaubarer Weise einen Angriff auf die mythologische Figur der Göttin Hathor ausführt. Sie will in diesem Angriff männliche Ambivalenz gegenüber Frauen sehen, so daß ein Frauenbild sichtbar werde, daß stark kontrastiert mit dem populären Image der altägyptischen Frauen in ihrem Status in der altägyptischen Gesellschaft als „hochprivilegiert“ und „begünstigt“. Ägyptische Männer sähen in Frauen hauptsächlich Ehefrauen und Mütter, was auch in den Lehren deutlich zum Ausdruck kommen würde:

„The gender asymmetry so marked in art and literature is given the stamp of approval in New Kingdom Wisdom literature with the Instruction of Ani emphasizing with a wearysome repetitiveness that 'Kinder, Küche und Kirche' were really the woman's only legitimate aspiration in life.”<sup>67</sup>

Offenbar hätten ägyptische Männer Angst vor der Macht der Frau, was vielleicht ein Ergebnis negativer Erfahrungen mit den früher sehr dominanten Königinnen sein könnte. Diese Erfahrung bedürfe eines Ventils. Der Papyrus d'Orbiney könnte laut Katary ein solches Beispiel männlicher Angst sein, die schließlich in Misogynie umgeschlagen wäre. Was spätere griechische Literatur betrifft, so kann Katary auf Entsprechungen zu negativen weiblichen Eigenschaften verweisen.<sup>68</sup> Die griechische Literatur sei offenbar schon sehr früh von ägyptischen Gedanken beeinflusst worden. Aus der griechischen Sage über Pandora wisse man, daß der Handwerker Gott Hephaistos Pandora auf Geheiß des Götterkönigs Zeus erschafft, und zwar aus Lehm. Diese Schöpfungsart ist auch vom ägyptischen Töpfergott Chnum bekannt, der z.B. die Königin Hatschepsut in ihrem Tempel Deir el-Bahari aus Lehm auf Befehl und Wunsch des Götterkönigs Amun bildet. Was aber nun Batas Frau betrifft, die ebenfalls von Chnum, diesmal auf Geheiß des Re-Harachte, erschaffen wurde, so sei ihr nicht nur der Verderben bringende Charakter mit Pandora gemein, sondern sogar die Umstände der Erschaf-

---

<sup>66</sup> S. dazu u. Rubrum 10.

<sup>67</sup> Katary, op. cit, 59.

<sup>68</sup> A.a.O., 44 ff.



fung. Auch Pandora, die mit allen Gaben Beschenkte, besitze wie die Frau von Bata allerlei Göttergaben, und fast alle bringen Verderben. Was aber die Erschaffung der beiden Frauen betrifft, so sei die Aussage, die jeweils hinter dem göttlichen Akt steht, grundverschieden. Die Erschaffung der Pandora beantworte die Frage, wie das Böse in die Welt gekommen ist, während die Erschaffung von Batas Frau eine notwendige Komponente dafür sei, aus Bata nach echter folkloristischer Art einen König zu machen, eine Art Test von Re-Harachte, ob Bata es „wert“ sei. Als schwach und weichlich gegenüber Batas Frau charakterisiert Katary den ägyptischen König, der Batas Frau zu sich nimmt und heiratet. Der König gibt gegen seinen Willen nach, als seine Frau Batas Tod verlangt. Diese Schwäche passe nicht zum höfischen, sondern zum volkstümlichen Milieu. Erst die Vaterrolle des Königs gegenüber Bata zeige ihn wieder in besserem Licht, was aber zugleich ausschließe, daß die Erzählung zum Zweck der Konstruktion einer dynastischen Kontinuität zwischen Amarna und Ramessidenzeit komponiert wurde, da die Ramessidenkönige sicherlich keine Sympathien für ihre Vorgänger aus Amarna gehabt hätten. Mit Lesko bezweifelt sie die von Lise Manniche<sup>69</sup> geäußerte These, Batas Frau hätte etwas mit Kiya von Amarna zu tun, einer Nebenfrau Echnatons. Katary stimmt mit Lesko darin überein, daß der Text des Papyrus d’Orbiney, und damit die Zeit der 19. Dynastie, eine extrem frauenfeindliche Haltung einnehme, im Gegensatz zur früheren 17. und 18. Dynastie und zur Amarnazeit, eine These, die wir bereits bei Helck kennengelernt haben. Aus diesem frauenfeindlichen Kontext zieht sie den Schluß, daß der Text niemals, wie Manniche annehmen möchte, in der Amarnazeit geschrieben worden sein könne, sondern ramessidischen Ursprungs sein müsse. Katary kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß die Erzählung der „beiden Brüder“ eine sehr reichhaltige folkloristische Komposition sei, die es erlaube, einen Einblick in die Arbeits- und Denkweise eines männlichen Geschichtenerzählers bezüglich des Verhältnisses der Geschlechter zu haben. Gefahr schleiche sich ein in die Familien in vertrauter Form von Frauen und Töchtern, die mit zu großen Freiheiten ausgestattet sind. Bata aber, der Held, müsse schließlich die von den Göttern gesandte Prüfung durch ihr Verderben bringendes Geschöpf bestehen, damit er König werden könne. Damit würden seine übernatürlichen Ressourcen geweckt. Der Held überlebt die Anschläge, besiegt das Böse und gewinnt schließlich den Preis. Dies sei, so Katary, die typische Art von *folktales*. Tieferen Sinn herauszulesen aus der Geschichte würde zu Übertreibung und Verzerrung führen.

---

<sup>69</sup> L. Manniche, *The Wife of Bata*, in: GM 18, 1975, 33-38.

## 1.2 Kritik und methodischer Neuansatz

Am meisten umstritten ist die Textgattung, der die Erzählung von den beiden Brüdern zugeordnet werden soll. Eine Lösung des Problems ergibt sich auch nicht nach der umfassenden Arbeit von Hollis. Während die Altorientalistik sich auf eine Untersuchung von im Ostmittelmeerraum bekannten Mythen teilen beschränkt, haben Ägyptologie und Folkloristik eine Einordnung des Textes in ein Genre versucht. Schon für Adolf Erman ist bereits klar, daß es am „Märchen von den zwei Brüdern, an dessen kindlichem Stil (...) wirklich gar nichts zu lernen“<sup>70</sup> gibt. Die Einschätzung des Textes als naives Märchen durch den großen Ägyptologen der Jahrhundertwende und des frühen 20. Jahrhunderts hat die Bewertung des Papyrus d’Orbiney durch die Ägyptologie bis heute maßgeblich geprägt. Die Erzählforschung dagegen teilt diese in der Ägyptologie vertretene Ansicht schon länger nicht. Es ist bemerkenswert, daß die Folkloristik trotz der vielen Märchenmotive in der Erzählung kein Märchen sehen will. Sie schätzt den Papyrus d’Orbiney vorsichtig als ein mythologisches Werk ein, und zwar wegen der Schriftlichkeit des Werkes, der hochrangigen Gewährsmänner am Ende des Textes und wegen der Handlung auf göttlicher und königlicher Ebene. Diese Einschätzung wurde von ägyptologischen Bearbeitern bislang nie ernsthaft zur Kenntnis genommen. In der Tat erscheint es nicht nachvollziehbar, den Text des Papyrus d’Orbiney nur deshalb als Märchen zu klassifizieren, weil einige Motive bis heute in Volksmärchen überliefert worden sind. Damit ist das gängige Klischee, daß mit Bata das „Gute“ gegen das „Böse“ kämpft, zu hinterfragen. Das negative Potential einiger Figuren könnte auch durch mythologische Muster bestimmt sein. Ähnlich wie in bekannten Märchen könnte es ein literarisches Instrumentarium sein. Dadurch werden Ereignisse auf ihren vorgegebenen Weg gebracht. Was das negative, desintegrierende Potential der Frauenfiguren betrifft, so möchte ich dieses als Ferment der Wandlung<sup>71</sup> bezeichnen. Welchen Stellenwert diese Motivik aber in einer über dreitausend Jahre alten Göttergeschichte hat, soll nach der Untersuchung des Textes neu bewertet werden. Erinnert sei an die kultische Auseinandersetzung zwischen Lichtgöttern und ihren Gegenmächten, den

---

<sup>70</sup> A. Erman, Die ägyptischen Schülerhandschriften. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse Nr. 2, 1925, 20.

<sup>71</sup> Ein Ausdruck aus der tiefenpsychologischen Märchenforschung, s. J. Bilz, Märchengeschehen und Reifungsvorgänge unter tiefenpsychologischem Gesichtspunkt, in: Märchenforschung und Tiefenpsychologie, hrsg. v. W. Laiblin, 5. erw. Aufl., 1995.

ambivalenten Urmächten, die Chaos, Tod und Nacht verkörpern.<sup>72</sup> Werden diese Elementarmächte und ihr Wirken in ein literarisches Gewand gekleidet, so können sich durchaus dramatische Handlungen mit Personen ergeben, in denen „böse“ Figuren den „guten“ nach dem Leben trachten, ja sie sogar töten.

Insgesamt sind die Ergebnisse bisheriger Untersuchungen widersprüchlich. Da man bislang meistens von einer naiven Geschichte ausging, wurde mit wenigen Ausnahmen nicht einmal die Frage nach dem Zweck des Textes gestellt. Das Spektrum der Meinungen reicht heute von Literatur mit religiösem oder politischem Hintergrund bis zu Unterhaltungsliteratur und Märchen mit mythischen Zügen. Letztere Einschätzungen erkennen keine propagandistische Absicht. Durch diese kontroverse Diskussion ergibt sich der Anschein, beides, Unterhaltung und politische Ambitionen, würden einander ausschließen.<sup>73</sup> Dies ist ein Problem, das sich nicht nur im Fall des Papyrus d'Orbiney zeigt, sondern bei allen Untersuchungen altägyptischer literarischer Werke, so daß sich daraus eine immer wieder diskutierte Grundsatzfrage entwickelt hat. Wie schon von der Folkloristik betont, dürfen Zweifel angebracht werden, ob Erzählungen, die nur zur Unterhaltung eines, wenn auch gebildeten Publikums dienten, überhaupt schriftlich fixiert wurden. Wahrscheinlicher ist die mündliche Tradition solcher Erzählungen, so daß diese in vornehmen Kreisen, wie später im Orient noch üblich, von professionellen Erzählern vorgetragen worden sind. Für die Bevölkerung kommen schriftliche Texte, wie immer deren Inhalt geartet sein mag, sowieso nicht in Betracht, denn etwa 99% waren im pharaonischen Ägypten illiterat.<sup>74</sup>

Die Widersprüchlichkeit bisheriger Forschungsergebnisse erfordert eine Überprüfung des gesamten Textes. Mit einer Analyse der einzelnen Erzählabschnitte und mit vergleichenden Methoden von Folkloristik und Literaturwissenschaft allein aber kann der Zweck des Textes nicht erschlossen werden. Es sind die historischen Rahmenbedingungen der Zeit der 19. Dyna-

---

<sup>72</sup> Über die Ambivalenz der kosmischen Mächte ist in der Ägyptologie viel geschrieben worden, z. B. E. Hornung, Verfall und Regeneration der Schöpfung, in: *Eranos Jahrbuch* 46, 1977, 411 ff.

<sup>73</sup> Zur Möglichkeit, Literatur als Instrument der politischen Propaganda zu verwenden, s. R. J. Williams, *Literature as a Medium of Political Propaganda in Ancient Egypt*, in: *The Seed of Wisdom, Essays in Honour of T. J. Meeks*, 1964, 14-30. S. auch C. Wilcke, Politische Opposition nach sumerischen Quellen, in: A. Finet, *La Voix de l'Opposition en Mésopotamie*, Institut des Hautes Études de Belgique, 1974, 54 f.; und ders., Politik und Literatur im älteren Babylonien, in: *Anfänge politischen Denkens in der Antike*, Schriften des Historischen Kollegs, 1993.

<sup>74</sup> J. Baines, *Literacy and Ancient Egyptian Society*, in: *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, 1983, 584.

stie zu untersuchen, unter denen die Erzählung entstanden ist. In der vorliegenden Untersuchung werden daher unter Berücksichtigung der bereits erarbeiteten Ansätze zunächst die 24 „Kapitel“, die der Schreiber mit temporal formulierten Rubren eingeleitet hat, neu untersucht.<sup>75</sup> Diese „Kapitel“ hat der ägyptische Schreiber Enene mit Ausnahme von Rubrum 1, der Einleitung, immer mit *hr jr* eingeleitet. In der hier gegebenen Umschrift und Übersetzung werden sie durch Unterstreichungen gekennzeichnet. Zur Orientierung für den Leser werden Seite und Zeile des Papyrus d’Orbiney in Klammern angegeben. Bei der Untersuchung der Rubren gilt es vor allem, auf jene formalen und inhaltlichen Besonderheiten zu achten, die bisher keine oder zu wenig Berücksichtigung gefunden haben. Soweit zusätzliche ägyptische Quellentexte herangezogen werden, werden diese in Umschrift wiedergegeben, wenn keine neuere Bearbeitung dazu existiert.

Da der Gott Bata am Ende der Erzählung König von Ägypten wird, soll auf religiöse Anspielungen stärker als bislang geschehen geachtet werden, da das Königtum im Pharaonenreich ganz in die Religion eingebunden ist. Eine Ähnlichkeit von Teilen der Erzählung mit Geburtsmythos und Königs-ideologie wurde von Brunner bereits erkannt. Götterwelt und königliche Sphäre aber waren in Ägypten nicht Gegenstand öffentlicher Diskussion und Unterhaltung, sondern sakrosankt. Der Name eines künftigen Königs auf dem Papyrus könnte daher auf politische Intentionen der Erzählung hinweisen.

Weil ein Teil der Erzählung im Libanon spielt und bereits Einfluß aus den Mythen um Baal erkannt worden ist, muß auf weitere fremdländische mythologische Einflüsse geachtet werden. In der Ramessidenzeit hat man zahlreiche ausländische Götter verehrt, und mit dem Gott Seth trägt einer der wichtigsten Reichsgötter ausländische Züge. Zudem spielten Kontakte zum Ausland im Neuen Reich schon vor den Ramessiden eine große Rolle, gerade am Königshof, wie der Fund einer keilschriftlichen Bibliothek von Amarna beweist. Was also die Spuren betrifft, die vom Papyrus d’Orbiney aus in den außerägyptischen Raum führen, so ist dieses Potential längst nicht ausgeschöpft. Es wird notwendig sein, einen Blick auf vorderasiatische Literaturwerke zu werfen.

Nach der Analyse der 24 Rubren muß eine Gesamtinterpretation der Erzählung erfolgen. Hier gilt es zunächst, die Rubren in ihrer den Text gliedernden Funktion zu untersuchen. Anschließend soll die Erzählung im historisch-politischen Kontext betrachtet werden. Dabei ist nach dem Grund für die Adaption fremder literarischer Stoffe zu fragen. Die Inthronisation Batas muß im Zusammenhang mit dem Königtum der Ramessiden gesehen

---

<sup>75</sup> Die Transkription folgt der Umschrift von LES, 9-30.

werden, das Ägypten zur Zeit der Abfassung des Textes regiert hat. In dieser Zeit wurde der Gott Seth zum Dynastiegott erhoben, eine nicht ganz unproblematische Figur. Es wird sich zeigen, ob nicht doch ein sethischer Zug in Bata steckt, wie der Papyrus Jumilhac zu einer späteren Zeit fast apodiktisch feststellt, und wie auch in der Forschung immer wieder vermutet worden ist.<sup>76</sup> Trotz dieser deutlichen Hinweise im Papyrus Jumilhac ist diese heiße Spur - vermutlich wegen der positiven Züge des „guten“ Helden Bata, die im krassen Gegensatz zu den destruktiven Eigenschaften des „bösen“ Seth zu stehen scheinen - niemals konsequent verfolgt worden.

Am Ende der Untersuchung ist zu fragen, zu welchem Zweck die Erzählung insgesamt verfaßt wurde. Gemäß Peter Seiberts Charakteristik sollte jeder Text auf den „informations-“, „propaganda-“, sowie auf den „edukationssoziolinguistischen“ Aspekt untersucht werden<sup>77</sup>, und dem ist auch hier zu folgen. Erst nach einer Lösung dieser Fragen können Aussagen zum Genre getroffen werden. Dem Ratschluß Katarys, keinen „tieferen Sinn“ aus der Geschichte herauszulesen, sollte nicht so leicht Folge geleistet werden, schon der Drohformel wegen, die dem Papyrus ein besonderes Gewicht verleiht. Denn am Ende der Erzählung warnt der Schreiber immerhin vor übler Nachrede bzw. falscher Auslegung des Textes und droht mit der Rache des Weisheitsgottes Thot!

---

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch M. Patanè, Existe-t-il dans l'Égypte ancienne une littérature licencieuse?, in: BSEg 15, 1991, 91-93.

<sup>77</sup> P. Seibert, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, 1967, 34.

## 2 Inhalt und Aufbau der Erzählung nach der dem Text eigenen Gliederung in 24 Rubren

### 2.1 Der Kolophon

Dem vollständig erhaltenen Kolophon am Ende des Textes wurde bislang kaum Beachtung geschenkt.<sup>78</sup> Als Zusatz werden Namen und Titel von Schreibern des königlichen Schatzhauses genannt, was einen besonders glücklichen Umstand darstellt, denn von den meisten literarischen Papyri sind keine solchen Vermerke bekannt bzw. erhalten:

*jw=s pw nfr (19,8) m ḥtp*

*jn k3*

*n zš pr-ḥd Q3-g3b n pr-ḥd*  
*Pr-<sup>c3</sup> c. w. s.*

*zš Hrj*

*zš Mrj-m-Jp.t*

*(19,9) jrj.n zš Jnjn3*

*p3 nb n p3y zš*

*jr p3 ntj jw=f ḥr md.t m p3y zš*

*(19,10) jrj n=f Dḥwtj jrj-<sup>c3</sup>h3w.tj*

„Es kam glücklich (19,8) und in Frieden

für<sup>79</sup> den Ka

des Schatzhausschreibers Kagab vom Schatzhaus des Pharaos, der leben, heil und gesund sein möge,

des Schreibers Hori

und des Schreibers Meri-em-Ipet.

(19,9) Geschrieben vom Schreiber Enene,

dem Besitzer dieser Schriftrolle.

Was denjenigen betrifft, der über diese Schrift (schlecht) redet,

(19,10) so soll Thot sein Feind sein!“

Der Aufzählung von Personen folgt eine Drohung, was für einen literarischen Text sehr ungewöhnlich erscheint. Interessant ist zunächst, daß Personen genannt werden, die aus einem der wichtigsten Bereiche der

<sup>78</sup> Bei W. Guglielmi, in: LÄ I, s.v. „Drohformeln“, fehlt dieser wichtige Beleg, mit anderen vergleichbaren Formeln. Es existiert dazu aber schon ein alter Aufsatz von K. Piehl, Les paroles finales du Papyrus d'Orbiney, in: ZÄS 29, 1891, 49-52, der diese und ähnliche Formeln zusammengestellt hat. S. auch S. N. Morschauser, Threat-Formulae in Ancient Egypt, 1991, 197, u. A. McDowell, Teachers and Students at Deir el-Medina, in: Deir el-Medina in the Third Millenium AD. A Tribute to J. J. Janssen, hrsg. V. R. J. Demarée u. A. Egberts, 2000, 219-220. In diesem Aufsatz, der das Verhältnis Lehrer-Schüler behandelt, findet sich eine Zusammenstellung von Kolophonen aus Deir el-Medina.

<sup>79</sup> Zu *jn k3* als *plene*-Schreibung des Dativs, in Verbindung mit der Aufzählung von Personen, vgl. A. H. Gardiner, Hieratic Texts in the British Museum, Third Series, 1935, 31 m. Anm. 2; Ch. Leitz, Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, Hieratic Papyri in the British Museum VII, 1999, 87 f. (BM EA 10105); H.-W. Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes für seinen Sohn, ÄA 60, 1999, 256 m. Anm. 1.

pharaonischen Bürokratie entstammen. Das Schatzhaus kann als die mächtigste innere Verwaltungsbehörde angesehen werden und ist lediglich dem Vezierat unterstellt.<sup>80</sup> Bei den am Schluß genannten Beamten der Schatzhausbehörde sind sogar zwei der Forschung gut bekannt. Im Papyrus Anastasi IV erstattet Schatzhausschreiber Kagab an den Schatzhausvorsteher Paraemheb über den Bau des königlichen Palastes Bericht.<sup>81</sup> Dies dürfte bereits zur Zeit Sethos' II. geschehen sein. Von diesem König wurde bislang keine Palastanlage lokalisiert. Der Bau an der königlichen Residenz wird, wie zur Zeit der Ramessiden üblich, im Delta oder in der Nähe von Memphis stattgefunden haben. Der Vater von Sethos II., Merenptah, hat in Memphis regiert,<sup>82</sup> wo Sethos II. als Kronprinz die Militärführung inne gehabt hat.<sup>83</sup> Da die Paläste zur Zeit der Ramessiden im Norden lagen, dürfte es sich beim genannten Schatzhaus um die nördliche Verwaltungsbehörde gehandelt haben. Enene schließlich, Schüler Kagabs, der sich als Schreiber und Besitzer des Papyrus bezeichnet, ist der Forschung als Schatzhausschreiber sogar durch mehrere überlieferte Dokumente<sup>84</sup> bekannt; über seine Tätigkeiten ist man also recht gut unterrichtet.<sup>85</sup> Gelebt hat er wie sein Mentor Kagab in Unterägypten unter Merenptah und Sethos II. Aber als Beamter ist der wohl hochgebildete Enene im ganzen Land umhergereist. Meistens führte er Kontrolltätigkeiten aus, wobei er sich nicht selten Ärger während seiner Arbeit eingehandelt hat.

Die Namen hoher Beamter des königlichen Schatzhauses auf diesem Text geben zu denken. Es stellt sich die Frage, aus welchen Gründen diese Leute genannt werden. Sollten sie als Gewährsmänner fungieren? Es dürfte wohl kaum Aufgabe hoher Schatzhausbeamter im Pharaonenstaat gewesen sein, in dieser ihrer Funktion für eine gebildete und dazu sehr dünne Schicht der Schreib- und Lesekundigen im alten Ägypten Literatur zur Erbauung und Unterhaltung<sup>86</sup> zu verbreiten. Handelt es sich aber um einen religiösen oder

---

<sup>80</sup> Zur Verwaltung im Pharaonenstaat s. W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren Reiches und Neuen Reiches*, 1958.

<sup>81</sup> S. dazu Helck, ebd., 410 u. 411 m. Anm. 1.

<sup>82</sup> Zu dessen späterer Verehrung dort s. E. Otto, *Eine memphitische Priesterfamilie des 2. Jh. v. Chr.*, in: *ZÄS* 81, 1956, 118.

<sup>83</sup> K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, Bd. IV, 82; M. Eaton-Krauss, *Seti-Merenptah als Kronprinz Merenptahs*, in: *GM* 50, 1981, 15-21.

<sup>84</sup> pAnastasi IV, VI, VII (Texte in LEM) u. pSallier II. S. bei A. Erman, *Die ägyptischen Schülerhandschriften. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse Nr. 2, 1925, 20 f. S. auch bei R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 1954, 125 mit n. 1a, 1.

<sup>85</sup> Das Folgende nach A. Erman, *Die ägyptischen Schülerhandschriften. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse Nr. 2, 1925, 20 f.

<sup>86</sup> Zusammenfassend wird diese Position bei Brunner-Traut, in: *LÄ* IV, s.v. „Papyrus d'Orbiney“, vertreten.

politisch relevanten Text, dann wundert man sich auch über eine Drohung am Schluß nicht mehr. Eine formelhafte Drohung gegen Lästermäuler durch Thot, den Schreiber der Maat, ergibt nur Sinn, wenn es sich um ein wichtiges offizielles, königliches Dokument handelt. Mit Drohungen und Verfluchungen wollte das Königtum gewöhnlich Situationen begegnen, die einer konventionellen Gerichtsbarkeit nicht so ohne weiteres zugänglich waren.<sup>87</sup> Drohformeln richteten sich vor allem gegen verborgene Feinde, sollten aber auch dann wirksam sein, wenn der oder die Täter nicht zu fassen waren. Durch die beschworene übernatürliche Kraft konnte folglich eine Lücke geschlossen werden zwischen Verbrechen und Bestrafung. Derartige Formeln waren Bestandteil der religiösen Weltsicht in einer altorientalischen Gesellschaft.<sup>88</sup> Wegen der Begrenztheit jeder irdisch-menschlichen Gerichtsbarkeit wenden sie sich an die höchste (göttliche) Instanz und damit an die ultimative Realität. Diese jenseitige Gerichtsbarkeit hat jedoch Schwachpunkte: Ihre Wirksamkeit hängt ab vom Glauben an eine letzte, metaphysische Instanz,<sup>89</sup> aber auch davon, ob die mit den Drohungen Konfrontierten an die Legitimation derer glauben, die diese Formeln aussprechen. Einen besonderen Schutz durch übernatürliche Mächte brauchte vor allem der König. Die Angst der Könige vor Feinden, vor allem, wenn diese im Verborgenen aktiv waren, zeigt sich bereits im Alten Reich in einem Pyramidentext, nämlich in Spruch 23:

„Osiris, ergreife dir alle, die Unas hassen  
und die über seinen Namen schlecht reden!  
Thot, eile und ergreife ihn für Osiris!  
Bring den, der schlecht über den Namen des Unas redet!  
Gib ihn dir in deine Hand!  
Viermal zu sprechen: Laß nicht ab von ihm!  
Hüte dich, daß du nicht von ihm ablassest!“<sup>90</sup>

Schon in dieser frühen Epoche agiert der Schrift- und Weisheitsgott Thot als Schutzmacht des Königs gegen Personen, die üble Nachrede betreiben. Wenn, wie im Kolophon des Papyrus d'Orbiney, Thot als Gegendisputant

---

<sup>87</sup> Vgl. dazu J. Assmann, *When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East*, in: JEA 78, 1992, 149-162.

<sup>88</sup> Flüche sind auch in der altbabylonischen Gesellschaft gut belegbar, aber wesentlich spezifizierter als in Ägypten, Assmann, ebd., 158.

<sup>89</sup> Assmann, ebd., 161 f.

<sup>90</sup> K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte I*, 1908, 8 f. Dieses und andere Beispiele bei J. Assmann, *Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaos*, in: *Hommages à Jean Leclant, Études Pharaoniques*, Vol. 1, Bibliothèque d'Étude 106/1, 1994, 45-59. Zur Übersetzung des Textes vgl. ebd., 46.



herbeizitiert wird, so ist damit ausgesagt, daß dieser Gott zunächst jeden potentiellen Einwand entkräften wird. Damit bewegt sich der Text auf einer metaphysischen Ebene und ist jeder irdischen Bewertung und Beurteilung exemt; abweichenden Meinungen wird *a priori* jegliche Chance auf Gültigkeit entzogen. Eine Gegnerschaft zum Weisheitsgott auf rhetorischer Ebene ist aber mit Sicherheit nicht die einzige Konsequenz, die sich hinter einer derartigen Drohung verbergen kann, wie schon der Pyramidentext zeigt. Eine Formel aus einer Schülerhandschrift aus der Zeit von Ramses II. macht noch deutlicher, was Thot in solchen Fällen tun soll:

*jr p³ ntj jw=f r md.t m t³ sb³j.t*  
*n(?) zš Jmn h³j*

„Was den betrifft, der über diese  
 Weisung des Schreibers Amun-cha  
 (schlecht) reden wird,  
 so soll Thot sein Todfeind sein!“

*jrj n=f Dhwtj r jrj-ḥ³w.tj m rᶜ n*  
*mt<sup>91</sup>*

Im Vergleich dazu lautet der Text des Papyrus d’Orbiney:

*jr p³ ntj jw=f hr md.t m p³ zš*

„Was den betrifft, der über diese  
 Schrift (schlecht) redet,

*jrj n=f Dhwtj jrj-ḥ³w.tj*

so soll Thot sein Feind sein!“

Betrachtet man die Schülerhandschrift, so gehören wie im Papyrus d’Orbiney Formel und Königsname syntaktisch zusammen. Damit findet sich also eine fast identische Drohformel als Schreiberübung, deren Zweck es offenbar war, einen Königsnamen in sehr schön geschriebener, großer Kanzleischrift auf Papyrus einzuüben. Zeile 1 der Seite enthält „nur eine kurze und kryptische Phrase“.<sup>92</sup> Die entsprechende 2. Zeile beginnt sogleich mit dem *fecit*-Vermerk: „Gemacht vom Schreiber Amun-cha (...)“. Bald danach erscheint in einem ziemlich krakelig geschriebenen Hieratisch die Drohformel mit Thot. Darunter aber steht schließlich der Königsname von Ramses II. mit üblicher Titelei, formal ähnlich dem Papyrus d’Orbiney.

<sup>91</sup> pSallier IV, vso. 16,2; LEM, 97, Z. 13-14. Faksimile in: Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum, 1884, vso. pl. CLXIV. Vgl. dazu auch K. Piehl, Les paroles finales du Papyrus d’Orbiney, in: ZÄS 29, 1891, 49; s. auch S. N. Morschauser, Threat-Formulae in Ancient Egypt, 1991, 197.

<sup>92</sup> So Gardiner, LEM, 97.

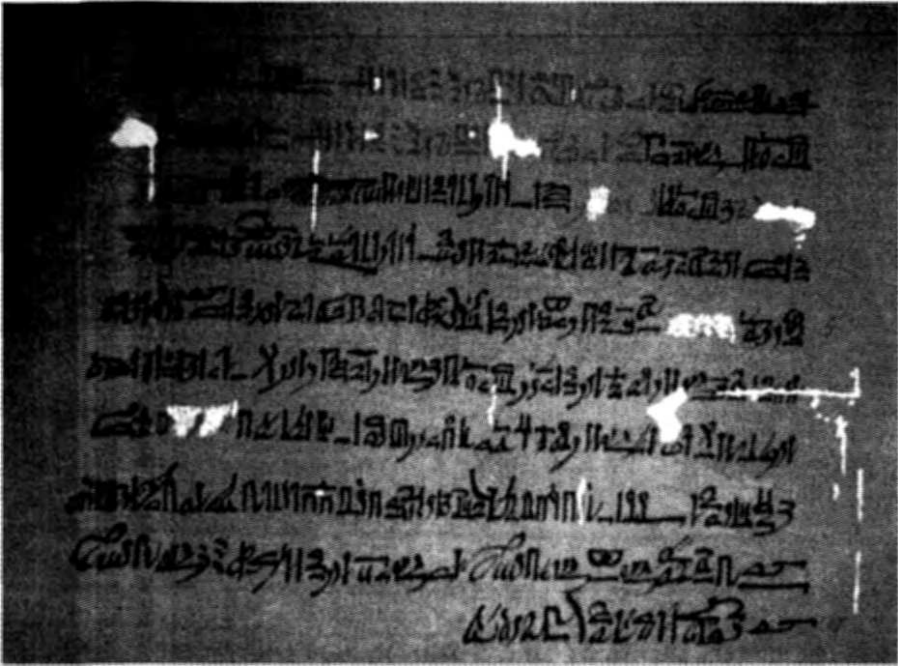


Bild 1a: Letzte Seite mit Kolophon des Papyrus d'Orbiney

Bild 1b: Signatur von Sethos II. als Kronprinz



Bild 1c: Kolophon des Amun-cha, Papyrus Sallier IV

Nicht nur aus Ägypten sind zu dieser Zeit Drohformeln bekannt. Kolophone finden sich im Zweistromland und im Hethiterreich ebenfalls in literarischen Texten.<sup>93</sup> Ihr Aufbau wurde mit der Zeit immer komplexer. Die babylonischen Kolophone nennen Schreiber und Titel, aber auch Eigentümer und Auftraggeber. Wünsche des Auftraggebers, z.B. die Schrift in Ehren zu halten, aber auch Drohungen, sind seit dem 2. Jahrtausend ein wichtiges Element der Kolophone. Am häufigsten finden sich Flüche in Königsinschriften.<sup>94</sup> Im Zweistromland werden auf Stelen Drohungen gegen Personen ausgesprochen, die gegen offizielle Dekrete verstoßen.<sup>95</sup> Schon die Gesetzesstele des Hammurabi enthält einen Epilog, in dem Frevler in sehr differenzierter Weise von verschiedenen Gottheiten gestraft werden, je nach „Zuständigkeitsbereich“ der jeweiligen Gottheit. Während in Babylonien Flüche und Verwünschungen einen wichtigen Bestandteil eines Textes

<sup>93</sup> Das Folgende nach H. Hunger, *Babylonische und assyrische Colophone*, in AOAT, Bd. 2, 1968.

<sup>94</sup> W. Sommerfeld, *Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte*, in: AOAT 232, 1993, 448 f.

<sup>95</sup> Zum Folgenden vgl. F. Pomponio (Hrsg.), *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia 1990. Vgl. dazu auch J. Assmann, *Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit. Vertrag und Monument als Allegorien des Lesens*, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hrsg.), *Schrift*, 1993, 233-255.

ausmachen können,<sup>96</sup> sind in Ägypten in der Literatur Form und Umfang der Drohformeln nicht so spezifiziert entwickelt worden, anders als dies in den Gräbern der Fall war. Da es in Ägypten im Neuen Reich am Königshof professionelle Dolmetscher und Kenner von Keilschrifttexten<sup>97</sup> gegeben hat, ist nicht auszuschließen, daß sich eine Entwicklung derartiger Formeln gegenseitig beeinflußt hat. In einer Tafel des Epos vom schrecklichen Pestgott Erra, die etwa um ein halbes Jahrtausend jünger datiert als der Papyrus d'Orbiney, droht König Assurbanipal in einem Kolophon ebenfalls mit einem Schreiber- und Weisheitgott:

„Wer meine Inschrift auslöscht und seinen Namen hineinschreibt,  
dessen Namen möge Nabu, der Schreiber des Alls, auslöschen!“<sup>98</sup>

Eine Drohformel, wie sie im Papyrus d'Orbiney vorliegt, ergibt laut der vorhandenen Belege nur dann Sinn, wenn es sich um eine sehr wichtige Weisung oder um ein Dokument des Königtums handelt, dessen Inhalt verfälscht werden und möglicherweise sogar in verschiedenen Kreisen Widerrede provozieren konnte. Vor allem bei politisch motivierten Texten, in denen es um die Legitimation eines Königs oder einer Dynastie ging, konnte man sich nie sicher sein, ob sich nicht offen oder heimlich Widerstand gegen die Machthaber regte. Dies wird besonders deutlich in Problemfällen, so z. B. bei der Königsanwaltschaft der Pharaonin Hatschepsut zu Beginn der 18. Dynastie.<sup>99</sup> Hier müssen sowohl der Gott Amun als auch der Vater von Hatschepsut, König Thutmosis I., beschworen werden. Texte wie diese, die das Königtum der Regentin schützen sollen, sprechen eine klare und deutliche Sprache. Anlässlich der Thronbesteigung der Königin spricht der König:

„Wer sie verehren wird, der soll leben;  
wer aber Schlechtes sagen wird in Verwünschung Ihrer Majestät, der soll sterben.“<sup>100</sup>

„Was nun aber einen jeden angeht, der über den Namen Ihrer Majestät (Schlechtes) redet, den wird der Gott auf der Stelle sterben lassen.“<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Die Flüche gegen Frevler nehmen auf der Stele des Hammurabi einhundert Zeilen ein, die Segenswünsche dagegen ganze drei!

<sup>97</sup> J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, 1964, s. auch 2.2.6.1 Die Sexualisierung der Feldfruchtbarkeit.

<sup>98</sup> Hunger, op. cit., Nr. 318 = K 1282.

<sup>99</sup> J. Assmann, Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaos, in: *Homage à Jean Leclant, Études Pharaoniques*, Vol. 1 Bibliothèque d'Étude 106/1, 1994, 48 f.

<sup>100</sup> Urk. IV, 257; Übers. n. Assmann, a.a.O., 49.

<sup>101</sup> Urk. IV, 260; Übers. n. Assmann, a.a.O., 49.

Die angeführten Beispiele zeigen, daß es in ägyptischen Texten stets um die königliche Sphäre geht, wenn nicht „geredet“<sup>102</sup> werden darf und derartige Drohformeln eingesetzt werden. Tatsächlich braucht man auch auf dem Papyrus d’Orbiney nach einem Königsnamen nicht lange zu suchen. Gleich zweimal taucht der Name von Sethos II. auf, der laut seinen Titeln zur Zeit der Niederschrift noch Kronprinz gewesen ist. Sein Name steht auf der Rückseite der vorletzten Seite und auf der letzten Seite im direkten Anschluß an den Kolophon.<sup>103</sup> Das ramessidische Königshaus bzw. der Thronfolger müssen folglich großes Interesse daran gehabt haben, den Inhalt nicht zu verfälschen oder ins Gerede bringen zu lassen.

## 2.2 Die Rubren

### 2.2.1 1. Rubrum: Der Haushalt der Brüder

(1,1) [i]r mnt.f hr=tw

sn sn.w n n<sup>w</sup> mw.t n w<sup>c</sup> jt

[J]npw rn p<sup>3</sup> ʕ<sup>3</sup>

jw B<sup>3</sup>t<sup>3</sup> rn p<sup>3</sup> šrj

hr jr Jnpw sw [hr] pr hr hm.t

(1,2) [jw p<sup>3</sup>j]j=f sn šrj m-dj=f

mj shr n šrj

jw mnt.f.j.jrj n=f hbs.w

jw=f hr<sup>a</sup>) šm.t m-s<sup>3</sup> n<sup>3</sup>y=f j<sup>3</sup>w.t r  
sh.t

(1,3) [j]w mnt.f.j.jrj sk<sup>3</sup>

mnt.f<sup>c</sup>w<sup>3</sup>j n=f

jw mnt.[f.j].jrj n=f wp.wt nb ntj

m sh.t

(1,1) „Was es (nämlich das  
Geschehene) betrifft, so erzählt man  
(folgendes):

Zwei Brüder waren da von einer  
Mutter und von einem Vater.

Anubis war der Name des älteren,  
und Bata der Name des jüngeren.

Anubis aber, der besaß ein Haus<sup>104</sup> und  
hatte eine Frau,

(1,2) (indem) sein jüngerer Bruder bei  
ihm wie ein Sohn war.

Und er war der, der für ihn Kleider  
machte.

Und er ging hinter seinem Vieh auf das  
Feld.

(1,3) Und er war der, der pflügte.

Er war der, der für ihn erntete.

Und er war der, der für ihn alle Arbei-  
ten, die es auf dem Feld gibt, verrichte-  
te.

<sup>102</sup> Wie im Papyrus d’Orbiney wird das Verb *md.t*, „reden, sagen“, hier immer im Sinne von „schlecht reden“ oder „ins Gerede bringen“ aufgefaßt; das Adjektiv *bjn*, „schlecht“, kann dabei entfallen.

<sup>103</sup> S. 2.3 Zusätze und Schreibervermerke.

<sup>104</sup> Mit dem Ausdruck *pr* ist der gesamte Besitzstand gemeint.

*jstw j[w] p3jjj=f [sn] šrj (1,4)*  
*[m] ʿh3w.tj nfr*  
*nn wn <mj> qd=f m t3 <r->*  
*dr=f*  
*js wn ph.tj n ntr [jm=f]*

Sein jüngerer (Bruder) war wahrlich  
 (1,4) ein schöner Mann.<sup>105</sup>  
 Nicht gab es seinesgleichen im ganzen  
 Land.  
 Die Macht eines Gottes war wahrlich  
 (in ihm)!“

<sup>a)</sup> Im Text des Papyrus d’Orbiney erscheint die Präposition *hr* in Narrativkonstruktionen, vor Infinitiven und im Präsens I bereits unregelmäßig, vgl. F. Hintze, Untersuchungen zu Sprache und Stil der neuägyptischen Erzählungen, 1950-52, 44 ff., insbes. 50 ff.; F. Junge, Neuägyptisch<sup>2</sup>, 1999, 118 f. Fehlt die Präposition, so soll sie hier nicht mehr ergänzt werden. Zu möglichen Ergänzungen der Präposition *hr* vgl. die Anmerkungen zum Text bei Gardiner, LES.



Bild 2: Osiris als Ba der Pflanzen

Zu Beginn der Geschichte werden dem Leser des Papyrus die beteiligten Personen und ihre familiären Verhältnisse vorgestellt. Eine eigentliche Handlung hat noch nicht begonnen. Bata und Anubis gehören den Namen und der am Wortschluß gesetzten Determinative nach der Sphäre der Götterwelt an.<sup>106</sup> Bata ist nach anderen Zeugnissen bekannt als Stiergott und

<sup>105</sup> Der Ausdruck *ʿh3w.tj nfr* wurde auch als „eifriger Kämpfer“ übersetzt, s. K. H. Schüssler, Märchen und Erzählungen der alten Ägypter, 1980, 129. *ʿh3w.tj* bedeutet sowohl „Kämpfer“, aber auch „Mann“, doch sollte man beim „eifrigen Kämpfer“ mit Wb I, 216,4 ein *ʿh3w.tj qnj* erwarten, so daß die Übersetzung „schöner/vollkommener Mann“ angebracht ist.

<sup>106</sup> Die Göttlichkeit der Brüder wird auch von Hollis, op. cit., 166 f., in ihrer abschließenden Zusammenfassung noch einmal betont.

„Herr von Saka“<sup>107</sup>, einer Stadt im 17. oberägyptischen Gau. Anubis ist der schakalsköpfige Totengott und mit dem 17. und 18. oberägyptischen Gau verbunden; er war der Gott der Stadt Hardai, und nach einer Inschrift im Dendera-Tempel wird er ebenfalls als „Herr von Saka“ betitelt.<sup>108</sup> Beide sind als einzelne Götter also bekannt, nicht aber ihr gemeinsames Auftreten als göttliches Brüderpaar. Hier gibt es ein erstes Problem. Hollis<sup>109</sup> verweist auf den Hinweis, den der Text am Anfang selbst liefert, nämlich die gemeinsame Abstammung der Brüder „von einem Vater und einer Mutter“.<sup>110</sup> In Ägypten gibt es nur ein göttliches Brüderpaar, nämlich Osiris und Seth, die beide Kinder von Geb und Nut sind. Was die mögliche Abstammung der Brüder betrifft, ist dem Text nicht leicht zu folgen. Möglicherweise werden mit Absicht keine Namen der Eltern genannt. Vielleicht würden Namen die Assoziation des Lesers in Bahnen lenken, die der Autor vermeiden will. Hollis zeigt, welche Schwierigkeit sich damit für uns auftut.<sup>111</sup> So kann z.B. Anubis eines der vier Kinder des Re sein, er kann sowohl von der (weißen) Hesat-Kuh, von der Göttin Bastet<sup>112</sup> oder, wie Plutarch später überliefert, von der Göttin Nephthys, durch Osiris gezeugt, geboren sein<sup>113</sup>. Im Text selbst führt die Spur nicht weiter. Neuerdings aber gibt uns ein anderer, derzeit von Hans-Werner Fischer-Elfert und Friedhelm Hoffmann bearbeiteter magischer Text genaue Auskunft, zumindest über die Abstammung Batas. Der Zauberpapyrus, unter der Nummer 1826 in der Nationalbibliothek Griechenlands aufbewahrt,<sup>114</sup> entstand in der 19. Dynastie wie der Papyrus d’Orbiney und stammt ursprünglich wohl aus Deir el-Medina. Er erwähnt die Himmelsgöttin Nut als Mutter des Gottes Bata:

<p>(X+6.1) <i>nḥt b3t3 m ḥ.t n</i>  <i>mw.t=f<sup>c3</sup> ph.ty m ḥ.t=f s3 nw.t</i>  <i>m ḥ.t=f ...</i><sup>115</sup></p>	<p>„Starker, Bata im Leib seiner Mutter,          groß an Kraft in seinem Leib, Sohn der          Nut in seinem Leib ...“</p>
--	---

<sup>107</sup> Saka bedeutet wörtlich „Rücken des Stiers“. Zum Kult des Gottes Bata im 17. oäg. Gau s. A. H. Gardiner, The Hero of the Papyrus d’Orbiney, in: PSBA 27, 1905, 185 f.; W. Spiegelberg, Der Gott Bata, in: ZÄS 44, 1907, 98f. Weitere Belege bei Hollis, op. cit., 50 ff.

<sup>108</sup> Dazu jetzt Hollis, op. cit., 71.

<sup>109</sup> A.a.O., 72.

<sup>110</sup> d’Orb. 1,1.

<sup>111</sup> Op. cit., 58 f. und 72 f.

<sup>112</sup> Hollis, op. cit., 72 f.

<sup>113</sup> J. G. Griffiths, Plutarch’s de Iside et Osiride, 1970, 139-141.

<sup>114</sup> Der von Hans-Werner Fischer-Elfert und Friedhelm Hoffmann bearbeitete Athener Papyrus soll erscheinen in: Würzburger medizinhistorische Forschungen (i. V.). Ich danke Herrn Fischer-Elfert herzlich, daß er mir diesen Aufsatz zugänglich gemacht hat.

<sup>115</sup> Umschrift nach Fischer-Elfert.

Damit aber ist das Problem der Abstammung der Brüder noch nicht gelöst. Denn ob Geb, laut der klassischen heliopolitanischen Göttergenealogie der Gemahl der Himmelsgöttin Nut, „Vater“ des Gottes Bata ist, kann nicht erschlossen werden. Zu Nut gehört auch Re als Gemahl, indem er sich als Kamutef mit der Himmelsgöttin selbst erzeugt. Dies ist eine Eigenschaft, die Bata ebenfalls innewohnt, wie er in Rubrum 21 demonstriert, so daß die Frage einer möglichen „Vaterschaft“ der Brüder später nochmals gestellt werden muß.<sup>116</sup>

Viel diskutiert wurde über Ursprung und Namen des Gottes Bata. Dabei wird eine Identität Batas mit dem Gott *Bt* des Alten Reiches als wahrscheinlich gesehen.<sup>117</sup> Beide Götter spielen bei der Feldbestellung eine Rolle.<sup>118</sup> Interessant ist im Zusammenhang mit dem Ackerbau vor allem die Schreibung des Namens „*B3t3*“. Jacobsohn versteht die Zeichenkombination aufgrund der verwendeten Schriftzeichen (Storch, Brot- und Land-Zeichen) als *B3-t3*, als eine Art „Ba-Seele der Erde“.<sup>119</sup> Dies erinnert sofort an eine Darstellung des Getreidegottes Osiris als Ba-Vogel, der als Verkörperung und Seele der Vegetation über Pflanzen schwebt. Das Bild findet sich im Tempel von Philae (Bild 2).<sup>120</sup> Der Name Bata könnte aber nach den verwendeten ägyptischen Zeichen auch noch als „Ba-Seele des Brotes“ interpretiert werden,<sup>121</sup> was der vorangehenden Deutung keineswegs widerspricht. Da die ägyptische Hieroglyphenschrift für ihr Bestreben bekannt ist, verborgene Verbindungen in einer gewählten Zeichenwahl zum Ausdruck zu bringen, gibt diese Schreibweise in Zusammenhang mit einem Götterdeterminativ durchaus zu denken. Nimmt man die Zeichen ernst, so handelt es sich bei

<sup>116</sup> S. u. 3.1.1.3 Funktion und Konstellation der Figuren.

<sup>117</sup> P. Kaplony, zuletzt in: LÄ I, s.v. „Bata“; J. Yoyotte, Sur Bata, Maitre de Sako, in: RdÉ 9, 1952, 157-159; Seibert, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, 1967, 57-67; und Altenmüller, op. cit., in: CdÉ 48, 1973, 211-231 leiten den Namen Batas von der Schreibung *B3tj* aus der 18. Dyn. ab. In diesem aber wollen sie einen Nachkommen des Widdergottes *Bt* aus dem Alten Reich sehen. Zur Zusammenfassung der Diskussion über *Bt/B3t3* im Zusammenhang mit dem Papyrus d'Orbiney vgl. Hollis, op. cit., 50-70. Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 6, vermutet eher eine indirekte Beziehung.

<sup>118</sup> S. dazu unter Rubrum 6 und Rubrum 8.

<sup>119</sup> H. Jacobson, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, ÄF 8, 1939, 15.

<sup>120</sup> Die Beziehung des Osiris zur Vegetation ist allerdings schon sehr alt, s. RÄRG, s.v. „Osiris“.

<sup>121</sup> So A. Moret, Rois et dieux d'Égypte, 1911, 114; B. Kristensen, zit. nach J. de Vries, Betrachtungen zum Märchen, in: FFC 150, 1954, 59. Eine neue und umfassende Zusammenstellung der ramessidischen Schreibungen gibt Hollis, op. cit., 50. Die Lesung *t3* beruht auf der nicht ganz eindeutigen Lesung für *t* als Brot, A. H. Gardiner, Egyptian Grammar, III. edition, 531, und der Schreibung mit dem Landzeichen.



Bata um einen erschaffenden Gott, der, ähnlich wie der Getreide- und Vegetationsgott Osiris, eine Art Ba-Seele der fruchtbaren Erde und des Getreides verkörpert. Die Möglichkeit der Interpretation des Namens ist sehr entscheidend für die Beurteilung der Situation, in der Bata lebt, vor allem für die Bewertung der weiteren Ereignisse im Text, in denen es um den Anbau von Korn geht.

Die beiden Götter treten in der Erzählung anthropomorph auf. Sehr sorgfältig umreißt der ägyptische Erzähler verschiedene Aufgabenbereiche. Allerdings ist nicht unbedingt klar, auf welchen der beiden Brüdern er die einzelnen Tätigkeiten beziehen möchte.<sup>122</sup> Jan Assmann<sup>123</sup> schlägt eine Trennung des Arbeitsbereichs der Brüder vor, was sich aus dem späteren Handlungsablauf legitimieren läßt, da der Jüngere das Vieh hütet, und der Ältere mit Bata ab Rubrum 4 auf dem Feld arbeitet. Demnach wäre der ältere Bruder Anubis Eigner des Besitzes (*pr*), Hausherr, Bauer und Ackersmann. Der bei ihm im Haus wohnende Jüngere ist ein Hirte. Es könnte folglich sein, daß hier von Arbeitsteilung die Rede ist und die geschilderten Arbeiten sich wechselseitig auf den einen wie den anderen der beiden Brüder beziehen. Damit wäre Anubis derjenige, der im Haus arbeitet und die Kleider macht, während Bata als Hirte hinter dem Vieh geht. Doch würden sich so in Rubrum 3, wo Bata ebenfalls im Haus tätig ist und auch noch Speisen für den älteren Bruder kocht, bevor er mit seinen Tieren aufs Feld geht, weitere Ungereimtheiten ergeben.

Geht man vom Text selbst aus, so wird mit dem „jüngeren Bruder“, der „wie ein Sohn“ im Haushalt des Älteren wohnt, eindeutig Bata zuletzt als handelndes Subjekt bezeichnet. Das Anfertigen von Kleidern, das man gerne keinem der Brüder, sondern vielmehr der Frau des Anubis als der „Herrin des Hauses“ zuordnen möchte, sollte daher zu Bata gehören. Der Text des Papyrus d’Orbiney lautet:

*jw mnt.f j jrj n=f ḥbs.w*

„Und er war der (sein jüngerer Bruder’), der für ihn Kleider machte.

*jw=f ḥr šm.t m-sʒ nʒy=f jʒw.t  
r šh.t*

Und er ging hinter seinem Vieh auf das Feld.“

Das verwendete unabhängige Personalpronomen *mnt.f* betont hier eine Charakterisierung: er ist derjenige, der (...). Diese mit *jw* eingeleitete

<sup>122</sup> Zu weiteren Textstellen, an denen das Subjekt im pd’Orb. unvermittelt wechselt, s. bei F. Hintze, Untersuchungen zu Sprache und Stil der neuägyptischen Erzählungen, 1950-1952, 155 ff.

<sup>123</sup> J. Assmann, Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: Zum Problem der Einheit des Papyrus d’Orbiney, in: ZDMG Supplement III, 1, 1977, 6 f.

Satzkonstruktion sollte im Neuägyptischen Satz und Sinn fortführen.<sup>124</sup> Im nachfolgenden, ebenfalls weiterführenden Satz, mit der Konstruktion *jw* + Suffix eingeleitet, ist vom Hüten von Vieh die Rede. Hier ist eindeutig Bata gemeint, da er ja der Hirte ist. Aufgrund der ab Rubrum 4 geschilderten Arbeit des Anubis als Bauer müßte im folgenden Satz Anubis am Zug sein:

*jw mnt.fj.jrj sk³*

„Und er war der, der pflügte.“

Da aber diese Aussage wieder mit *jw* und unabhängigem Personalpronomen *mnt.f* eingeleitet wird, könnte es sich erneut um eine Erweiterung von Bata's Arbeitsbereich handeln. Wie wir bei der Feldbestellung sehen werden, beschränkt sich der Gott Bata nicht auf sein Hirtendasein, sondern arbeitet zusammen mit seinem Bruder auch „auf dem Feld“. Dabei ist Anubis derjenige, der Anweisungen erteilt. Zunächst aber heißt es:

*mnt.f<sup>c</sup>w³j n=f*

*jw mnt.fj.jrj n=f wp.wt nb ntj*

*m sh.t*

„Er war der, der für ihn erntete.“

Und er war der, der für ihn alle

Arbeiten, die es auf dem Feld gibt,  
verrichtete.“

Das unabhängige Personalpronomen *mnt.f* ist hier satzeinleitend. Es dürfte sich hier wieder um Bata handeln, der erntet, da weit und breit keine weitere Bezugsperson auftritt und Anubis laut Einleitung der Eigner des *pr*-Besitzes ist, für den geerntet wird. Die nächste, erneut mit *jw* eingeleitete Konstruktion führt die Aussage wieder weiter. Hier ist der Sinn völlig klar; die Arbeiten (*wp.wt*)<sup>125</sup> auf dem Feld werden von Bata verrichtet, und zwar auftragsgemäß für „ihn“, nämlich seinen älteren Bruder Anubis, den „Haus-herren“.

Geht man davon aus, daß – so widersprüchlich dies wegen der Verschiedenheit der geschilderten Arbeiten zunächst erscheinen mag – es zunächst tatsächlich Bata ist, dem alle Tätigkeiten im Haus und auf dem Feld zugewiesen werden, so ergeben sich interessante Perspektiven. Die vielen Fähigkeiten, die Bata auszeichnen, scheinen weniger zu einem Bauern und

<sup>124</sup> A. Loprieno, *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*, 1995, 91, 177 ff. u. 234 ff.; F. Junge, *Neuägyptisch. Einführung in die Grammatik*<sup>2</sup>, 1999, 115 f. u. 201 ff. Man beachte aber auch, daß in diesem Text des öfteren nach direkter Rede ein *jw* folgt. An derartigen Textstellen würde man gerne eine einleitende Satzkonstruktion erwarten, s. dazu unter Rubrum 8, d'Orb. 7,8 ff.

<sup>125</sup> Wörtlich: „Aufträge“.

Rinderhirten als vielmehr zu einer Art Kulturheros passen zu wollen. Formale Hinweise, die mit der Schreibweise des Namens von Bata und den Götterdeterminativen der Brüder gegeben werden, sowie die sorgfältig gewählte Schilderung der Verhältnisse erlauben den Schluß, daß es dem Autor wohl kaum darum ging, eine durchschnittliche ägyptische Bauernfamilie vorzustellen und idyllisches altägyptisches „Landleben“ zu schildern. Man will dem Leser offenbar signalisieren, daß nicht nur die Personen Bata und Anubis göttlich sind, sondern mit deren Namen auch eine Handlung auf Götterebene eingeführt wird. Die ländliche Idylle ist nur vordergründig, wie sich sehr bald zeigen wird, eine Art Bühne also, auf der demnächst Handlungen von ganz anderer Wertigkeit zu erwarten sein dürften. Da das Wesen des Gottes Bata mit den jetzt folgenden Ereignissen wie „Viehvermehrung“ und „Aussaat“ in direktem Zusammenhang zu stehen scheint, muß man von einer Mythologisierung dieser so harmlos anmutenden Bilder ausgehen. Der Schluß des ersten Rubrums gipfelt in der Feststellung, daß Bata ein Mann ohnegleichen und sogar mit göttlicher Kraft ausgestattet ist. Die „Macht eines Gottes“, die in Bata wohnt, ist ein entscheidender Hinweis zu Anfang. Wegen dieser Göttlichkeit wundert man sich nicht mehr, daß Bata trotz aller seiner derben, bäuerlichen Arbeiten, die er tagtäglich verrichtet, auch noch ein „schöner Mann“ ist.

Übernimmt der Gott dazu noch Arbeiten im Haus, so charakterisiert dies eine Überhöhung des Geschlechts. Batas Natur scheint nicht nur männlich zu sein. In ihm verbergen sich offenbar weibliche Eigenschaften. Dies wäre ein mythologischer Zug, den die Figur Batas *a priori* in sich trägt, der, in den Rubren 2 und 3 weiter präzisiert werden wird. Später, in Rubrum 10, bezeichnet sich Bata sogar ganz offen als eine „Frau“. Mit dem umfassenden Tätigkeitsbereich des Gottes möchte der Autor vermutlich diese (noch) verborgenen weiblichen Eigenschaften Batas antizipieren. Für ein zwittherhaftes Wesen des Gottes als eine Art personifizierter Ba-Seele der fruchtbarkeitspendenden Erde würde auch sprechen, daß der Name „Bata“ im täglichen Leben zur Zeit des Neuen Reiches auch als weiblicher Personenname verwendet werden konnte.<sup>126</sup>

Im Haushalt des Anubis und dessen Frau lebt Bata, der jüngere Bruder, „wie ein Sohn“. Der Autor verzichtet eigenartigerweise auf eine biologische Sohnschaft Batas und betont die Bruderschaft. Diese merkwürdige Konstellation wird uns noch beschäftigen.<sup>127</sup> Aufmerksame Beachtung

---

<sup>126</sup> PN I, 99,1; vgl. auch ebd. 99,3; s. dazu auch Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 5 m. Anm. 44.

<sup>127</sup> S. u. 3.3.1 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott.

verdient ferner der Umstand, daß der Name der Frau ungenannt bleibt<sup>128</sup>. Da bislang jedes Detail sorgfältig umrissen wurde, dürfte dies kein Zufall sein. Laut Blumenthal ergibt sich die Namenlosigkeit aus ihrer Geringschätzung als potenzielle Ehebrecherin, als die sie später, in Rubrum 6, auftreten wird, so daß sie zur Unperson wird.<sup>129</sup> Man fragt sich allerdings, warum dann auch die Eltern der Brüder nicht genannt werden? Es kann im Moment noch nicht entschieden werden, ob der spätere Verführungsversuch der Frau des Anubis nicht doch einen anderen Zweck verfolgt als lediglich ein archetypisches Beispiel des ehebrecherischen, „schlechten Weibes“ zu statuieren. Mit der Namenlosigkeit der Frau gibt der Autor ein weiteres Rätsel auf, dessen befriedigende Erklärung noch aussteht.

Die Handlung wirkt derzeit noch statisch und alles scheint jahraus jahrein seinen Gang zu gehen. Anubis selbst erscheint bisher als passive Figur. Diese Passivität des Hausherrn ist so auffallend, daß ich abschließend ein weiteres Indiz für die Zuweisung der geschilderten Arbeiten zu Bata hinzufügen möchte. Wie oben bereits diskutiert, haben Altorientalistik und Folkloristik schon seit längerem die genetische Abhängigkeit des Verführungsmotivs von Rubrum 6 mit dem Verführungsversuch von Potiphars Frau in Gen 39 erkannt. Die Verbindungen der beiden Literaturwerke zueinander scheinen aber noch erheblich umfassender zu sein als bislang festgestellt.<sup>130</sup> Joseph tritt, ähnlich wie Bata, immer wieder als vermehrende und fruchtbarkeitsspendende Figur in Erscheinung. Auffallend oft ist hierbei von Getreide, aber auch von Vieh die Rede. Und wie Bata, so ist auch Joseph zunächst ein Hirte.<sup>131</sup> Schon zu Beginn der Erzählung schildert er recht merkwürdige Träume:

„Seht, wir waren beim Garbenbinden auf dem Felde, und siehe da, meine Garbe richtete sich auf und blieb stehen; eure Garben aber stellten sich ringsum und verneigten sich vor meiner Garbe.“<sup>132</sup>

Joseph, der diesen Traum seinen Brüdern erzählt und dadurch deren Mißgunst auslöst, scheint der Herr dieses eigenartigen Szenarios zu sein. Und obwohl er nur Hirte ist, bekommt er von seinem Vater Jakob einen Ärmelrock, was den Brüdern ebenfalls sehr mißfällt. Hinter diesem Hinweis

<sup>128</sup> Zu einer *Jnpw.t*, die H. Kees, *Der Gau von Cynopolis und seine Gottheit*, in: MIO 6, 1958, 170 ff., im 17. oberägyptischen Gau als Gemahlin des Anubis nachweisen konnte, lassen sich keinerlei Verbindungen zum *pd'Orb* herstellen.

<sup>129</sup> Blumenthal, op. cit., in: Thomas Mann Jahrbuch, Band 6, 1993, 194.

<sup>130</sup> So auch H. Ringgren, *Die Versuchung Josephs (Gen 39)*, in: *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament*, Festschrift f. J. Schabert, hrsg. v. M. Görg, 1989, 267-270.

<sup>131</sup> Gen 37, 2.

<sup>132</sup> Gen 39, 7.

aber steckt mehr als nur Neid auf ein kostbares Geschenk. Claus Westermann hat in dieser Art von Kleid, das sich auch in 2 Samuel 13,18 findet, die Tracht einer jungfräulichen Prinzessin erkannt.<sup>133</sup> Damit erhebt sich der Verdacht, daß dem Verfasser der Josephsgeschichte auch die verborgene geschlechtliche Überhöhung bekannt war, welche die Figur des Bata auszeichnet. Schließlich wird im Haus des Potiphar offenbar, daß auch bei Joseph eine Gotteskraft im Spiel ist. Anders als bei Bata aber, dem die Kraft eines Gottes einwohnt und somit eigen ist, ist die Gotteskraft der Figur des Joseph nur verliehen worden und daher „mit“ ihm:

„Jahwe aber war mit Joseph, so daß ihm alles gelang.“<sup>134</sup>

Joseph verrichtet zunächst Arbeiten im Haus. Er darf seinen Herrn im Haus bedienen, dann aber wird er zum Verwalter bestellt. Seine Tätigkeiten erstrecken sich nun auf Haus und Feld! Dabei verhält sich der Hausherr Potiphar offenbar ähnlich passiv wie Anubis. Und wie Bata, so werden auch Joseph schöne, wohl feminin wirkende Gesichtszüge nachgesagt:

„Von der Zeit an, da er (Potiphar) ihn (Joseph) zum Verwalter seines ganzen Besitztums bestellt hatte, segnete Jahwe das Haus des Ägypters um Josephs willen, und der Segen Jahwes ruhte auf allem, was ihm gehörte, im Haus und auf dem Feld. So überließ er Joseph sein ganzes Besitztum und kümmerte sich neben ihm um nichts als die Speise, die er aß. Joseph aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen.“<sup>135</sup>

Über Josephs genaue Tätigkeiten, welche Arbeiten er als Verwalter überwacht, wird nichts gesagt, doch sind die Parallelen zum Papyrus d'Orbiney verblüffend. Fast möchte man die im Papyrus d'Orbiney geschilderten Arbeiten Bata in den Bibeltext explizierend einfügen. Schließlich sei noch auf eine letzte und wichtigste Ähnlichkeit mit dem Papyrus d'Orbiney hingewiesen. Die verführerische Schönheit soll für Joseph wie für Bata noch üble Konsequenzen haben, weil ihnen die jeweilige Herrin des Hauses nachstellt. Für Westermann ist die Übereinstimmung der biblischen Verführungsszene mit der entsprechenden Textstelle des Papyrus d'Orbiney so deutlich, daß er dem Schreiber der Josephsgeschichte eine genaue Kenntnis des ägyptischen Textes unterstellt:

„In dem hier wiedergegebenen Teil ist die ägyptische Erzählung der in Gen 39,7-20 so ähnlich, daß sie dem Erzähler von Kap. 39 bekannt gewesen sein muß. Es ist unverständlich, daß einige Exegeten ( ... ) das

---

<sup>133</sup> C. Westermann, Genesis, 3. Teilband, Biblischer Kommentar Altes Testament, hrsg. v. S. Herrmann u. H. W. Wolff, 1982, 27.

<sup>134</sup> Gen 39,2.

<sup>135</sup> Gen 39, 5-6.

bestreiten. Über den parallelen Hergang hinaus begegnen einige fast wörtliche Übereinstimmungen. (...) Es handelt sich nicht um eine mechanische Übertragung durch Ersetzung der Namen, vielmehr hat der Erzähler der Josephsgeschichte die ägyptische Erzählung zu einer gewissen eigenständigen Episode abgewandelt, die er seiner größeren Erzählung als ein Glied einfügte. Dazu mußte er das Verhältnis der *dramatis personae* zueinander abwandeln. An die Stelle des älteren und des jüngeren Bruders tritt der Herr und sein Sklave, den er zum Haushalter bestellt hat.“<sup>136</sup>

### 2.2.2 2. Rubrum: Batas Wirken für den Wohlstand

[hr j]r m-ht hrw.w qnw.w  
<hr> s<sup>3</sup> nn

[jw] p<sup>3</sup>y=f sn šrj (1,5) [m-s<sup>3</sup>  
n<sup>3</sup>j]j=f j<sup>3</sup>w.t m p<sup>3</sup>y=f shr n.t  
[r<sup>c</sup>-nb]

mtw=f [wh<sup>c</sup>] r p<sup>3</sup>y=f pr r-tnw  
rwh<sup>3</sup>

jw=f<sup>a)</sup> <sup>3</sup>tp (1,6) [m] sm nb n  
sh.t

[m] jr.t t m h.t [m jht] nb[nfr  
n] sh.t<sup>b)</sup>

mtw=f w<sup>3</sup>h=w m-b<sup>3</sup>h p<sup>3</sup>y=f  
[sn <sup>c3</sup>]

jw=f hms hn<sup>c</sup> (1,7) [t<sup>3</sup>y]=f  
hm.t

mtw=f zwr

mtw=f wnm

mt[w=f ... m] p<sup>3</sup>y=f jhw m[-  
hnw] n<sup>3</sup>y=f j<sup>3</sup>w.t (1,8) [...]

„Nachdem aber viele Tage danach  
vergangen waren,

da hütete sein jüngerer Bruder (1,5) sein Vieh gemäß seiner [täglichen] Gewohnheit.

Und er [kehrte] jeden Abend heim zu seinem Haus,

indem er beladen war (1,6) mit allerlei Pflanzen des Feldes,

mit Milch, mit Holz und [mit] allen [schönen Dingen] des Feldes.

Und er legte sie vor seinen [älteren Bruder],

der da saß mit (1,7) seiner Frau.

Und er<sup>137</sup> trank,

und er aß,

und [er<sup>138</sup> ging täglich hinaus um zu schlafen]<sup>139</sup> in seinen Stall in[mitten] seines Viehs (1,8) [...].“<sup>140</sup>

<sup>a)</sup> Zu dieser Konstruktion s. auch bei F. Hintze, Untersuchungen zu Sprache und Stil der neuägyptischen Erzählungen, 1950-1952, 152.

<sup>b)</sup> Zu der notorisch problematischen Konstruktion *jh.t nb.t nfr.t* s. ders., ebd., 153.

<sup>136</sup> C. Westermann, op. cit., 61.

<sup>137</sup> Anubis.

<sup>138</sup> Damit ist Bata gemeint.

<sup>139</sup> Ergänzung nach LES, 10 a, Anm. zu pd'Orb. 1,7.

<sup>140</sup> Das hier fehlende Wort könnte laut LES pd'Orb. 1,8, „alleine“ oder „täglich“ gelautet haben.

Hier mutet die Unterbrechung des Erzählflusses durch ein eingeschobenes temporales Rubrum „nachdem viele Tage danach vergangen waren“ absurd und willkürlich an, wie Jan Assmann zu Recht festgestellt hat.<sup>141</sup> Die Schilderungen von Rubrum 1 wirken statisch; es ist noch gar nichts geschehen, was jetzt eine Formulierung wie „viele Tage danach“ rechtfertigen würde. Der Inhalt von Rubrum 2 knüpft an diese Statik an. Die Arbeiten, die Bata verrichtet, scheint er täglich zu tun. Man könnte seine Tätigkeiten noch dem oberen „Kapitel“ zuordnen. So gewinnt man mit Assmann den Eindruck einer Konstruktion, eines künstlichen Einschubs an dieser Stelle, so daß davon ausgegangen werden muß, daß es dem Autor offensichtlich darum gegangen ist, unbedingt ein weiteres Rubrum einzubringen. Diese Merkwürdigkeit soll später erklärt werden.<sup>142</sup>

Das Aufgabenfeld Batas wird also lediglich weiter umrissen. Der ältere Bruder und dessen Frau verhalten sich nach wie vor völlig inaktiv. Bata scheint immer noch der einzige Aktive im Haus und auf dem Feld zu sein. Im Vordergrund der Arbeiten stehen Viehhüten und Herbeibringen von allerlei üppigen Gaben des Feldes, wobei man an die Nilgötter an den Tempelwänden erinnert wird. Auch Batas Schlafen im Stall, mitten unter den Tieren, mutet ungewöhnlich an. Dem Erzähler geht es mit diesem Bild kaum darum, einen sozial niedrigen Stand der Figur zu skizzieren, da Bata ein Gott ist. Eher ist das Gegenteil der Fall. Bata ist Stiergott.<sup>143</sup> Mit dem Bild soll vielmehr eine Vertrautheit Batas mit der Natur und mit seinen Geschöpfen, den Rindern, ausgedrückt werden.

### 2.2.3 3. Rubrum: Batas Wirken für die Fruchtbarkeit des Viehs

hr jr m-ht t3 hd 2 n hrw hpr.w

[...]

jw=w ps

mtw=f w3h=w m-b3h p3y=f

sn c3

(1,9) mtw=f dj.t n=f c.q.w r

sh.t

mtw=f thm n3y=f jh.w

r dj.t wnm=w m sh.t

„Nachder nun das Land wieder hell  
geworden war und der nächste Tag  
begonnen hatte,

[da bereitete er Speisen zu].<sup>144</sup>

Sie waren gekocht.

Und er stellte sie vor seinem älteren  
Bruder.

(1,9) Und er nahm für sich Brotlaibe  
mit aufs Feld.

Und er holte seine Rinder heraus,  
um sie fressen zu lassen auf dem Felde.

<sup>141</sup> Assmann, op. cit., in: ZÄS 104, 1977, 3 f.

<sup>142</sup> S. dazu u. 3.1.1 Die Kosmische Ebene: Die Rubrenghliederung als Sonnenlauf.

<sup>143</sup> Zur Identifizierung Batas s. Hollis, op. cit., 49ff.

<sup>144</sup> Ergänzt nach LES., 10 a, pd'Orb. 1,8.

*jw=fšm.t m-s3 n3y=fjh.w*  
 (1,10) [*jw=s*]n *dd.n=f*  
*nfr p3 sm [n] s.t h:mn.t<sup>a)</sup>*  
*mtw=f sdm p3 dd=sn nb*  
*mtw=f {hr} jt3=w r t3 s.t (2,1)*  
*nfr.t n sm ntj=s.t 3bj=s[n]*

*jw n3 jh.w ntj r-h3.t=f hr hpr*  
*nfr r jqr jqr*  
*q3b=sn ms.w=sn (2,2) <r>*  
*jqr jqr*

Er ging hinter seinen Rindern,  
 (1,10) indem sie zu ihm redeten:  
 ‚Gut ist das Kraut an genau dem Ort.‘  
 Und er hörte alles, was sie sagten.  
 Und er brachte sie zu der guten  
 (2,1) Krautstelle, die sie sich wünschten.  
 So wurden die Rinder unter seiner  
 Obhut sehr, sehr prächtig.  
 Sie vermehrten sich (2,2) gar sehr.“

<sup>a)</sup> Präfix-*h*, welches den Sinn des Ausdrucks *s.t mn.t*, „der und der Ort“, verändert und wohl ins Gegenteil verkehrt, also einen ganz bestimmten Platz meint. S. dazu O. D. Berlev, Gesellschaftliche Beziehungen in Ägypten in der Epoche des Mittleren Reiches, 1978, 66-68. Ich danke Herrn Fischer-Elfert für diesen Hinweis und Frau Kunze für die Übersetzung der Textstelle aus dem Russischen (Originaltitel im Literaturverzeichnis). S. auch G. Thausing, Über ein *h*-Präfix im Ägyptischen, in: WZKM XXXIX, 1932, 287 ff.

Zum Reichtum an Kräutern, für den Bata sorgt, gesellt sich nun der Reichtum an Vieh, für den der Gott ebenfalls zuständig ist. Bata ist ja Stiergott, und als solcher weiß er natürlich am besten, wie sich Rinder üppig zu vermehren pflegen. Die Betonung der Fertigkeit Batas, Speisen zu kochen, soll wohl auf dessen besondere Kultiviertheit hinweisen. Nach Vorstellungen vieler Völker müssen nur Barbaren rohe Speisen essen.<sup>145</sup> Daß Bata zu allen anderen Arbeiten auch noch kocht, ist ein weiteres Indiz für seine in den ersten Rubren angedeutete universale Tätigkeit. Somit werden die oben gemachten Aussagen von Batas Aufgabenbereichen, wie Feldarbeiten, Viehhüten, Pflügen, den Haushalt versorgen und die Kleiderherstellung noch einmal erweitert. Es erhärtet sich der Verdacht der Göttlichkeit der Figur. Die hier geschilderten Verhältnisse sollen keine reale, sondern eine mythologische Situation skizzieren. Auffallend ist, daß die Frau des Anubis, die ja eigentlich „Herrin des Hauses“ sein sollte, nichts zur Hausarbeit beizutragen scheint. Von Aufgaben und Pflichten dieser Frau erfahren wir im ganzen Text nichts. Diese Untätigkeit entspricht in keiner Weise dem Alltag im pharaonischen Ägypten.<sup>146</sup> Andererseits ist ein derart umfassendes Tätig-

<sup>145</sup> Zum „gekochten“ Essen als weit verbreitetes Kulturmerkmal, im Gegensatz zum „rohen“, dessen Verzehr den „Primitiven“ kennzeichnet, s. C. Levi-Strauss, Mythologica I, Das Rohe und das Gekochte, 1971.

<sup>146</sup> Die Tätigkeit im Hause ist, wie man der Lehre des Ani entnehmen kann und wie die Bezeichnung *nb.t-pr* schon sagt, in den Händen der „Herrin des Hauses“ gelegen, während das Pflügen durchaus als Pflicht des Sohnes erwähnt wird. S. dazu H. Brunner, Altägyptische



keitsfeld für männliche Arbeit sowohl im Haushalt als auch auf dem Feld im altägyptischen Alltag nicht belegbar. In den ägyptischen Lehren finden sich keinerlei Hinweise für die Übernahme von Haushaltsarbeiten wie das Kleidenähen durch den Sohn, erst recht nicht für Arbeiten wie das Zubereiten von Speisen. In den Lehren liegt der Schwerpunkt in der Unterweisung der Söhne zum rechten Hören, dem Handeln entsprechend der Maat und in der Ausbildung zum „Stab des Alters“, damit der Sohn dem Vater in Amt und Würden des Berufs nachfolgen kann. Selbst bei den einfachen Bauern dürfte es kaum Aufgabe des Sohnes gewesen sein, sämtliche im Haus anfallenden Arbeiten zu erledigen, während die Hausherrin zuschaut. Hausarbeit eines Mannes könnte noch durch eine Art Dienerschaft erklärt werden, doch kaum in Verbindung mit Tätigkeiten wie Viehhüten, Kräutersammeln und Pflügen. Wenn also Bata zusätzlich zur Landwirtschaft alle Arbeiten im Haus übernimmt, so verdient dieser Umstand Beachtung. Der nochmals erweiterte Sachverhalt fügt sich in die ersten beiden Rubren. Alle geschilderten Eigenschaften des Gottes erinnern an Kultur, Schöpfung und Fruchtbarkeit. In seinen Tätigkeiten spiegeln sich sowohl männliche als auch weibliche Aufgabenbereiche. Es wird immer offenkundiger, daß durch das Wirken von Bata im Haus und auf dem Feld verborgene doppelgeschlechtliche Merkmale angedeutet werden sollen. In der Tat dürfte dies, wie bereits vermutet, den Zustand antizipieren, in dem sich Bata nach seiner Kastration in Rubrum 8 befindet.

Nachdem der Autor schon im ersten Rubrum auf die in Bata wohnende Gotteskraft und ihr segenspendendes Wirken aufmerksam gemacht hat ist nun zu fragen, welche Kraft von welcher Gottheit bzw. welchen Gottheiten in Bata eingeflossen sein könnten. Götter, die in Hymnen und Gebeten so oft als Ernährer des ganzen Landes gepriesen werden, sind in Ägypten nicht rein männlicher Natur. Wie Bata können auch sie doppelgeschlechtlich erscheinen. Diese Zweigeschlechtlichkeit ist ein häufig nachweisbares Charakteristikum vor allem für Ur-, Vegetations- oder Schöpfergötter, also Mächte, die Lebensformen erschaffen können. Die von Bata geschilderte Fähigkeit, für Fruchtbarkeit und Viehvermehrung zu sorgen, erinnert deutlich an Eigenschaften von Göttern wie Osiris, Re und Min.<sup>147</sup> Alle diese Götter

---

Weisheit, 1988, 210, Z. 315 ff.; s. auch J. F. Quack, Die Lehre des Ani. Ein ägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld, in: OBO 141, 1994, 152f, wo auch auf die Metaphorik von „Pflügen“ und „Feld/Acker“ eingegangen wird. Zu dieser Metaphorik s. auch unter Rubrum 6.

<sup>147</sup> Zu Re s. den umfassenden Artikel von W. Barta, in: LÄ V, s.v. „Re“; ders., Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, in: MÄS 28, 1973, 135-154, wo auch auf Res Zweigeschlechtlichkeit als Schöpfergott hingewiesen wird. Zu Min s. C. J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes, Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest, 1956; s. auch

können, wie Bata auch, in Stierform erscheinen.<sup>148</sup> Von Schöpfergöttern und „Ernährern“ wie Osiris und Ptah heißt es in Texten des Neuen Reiches, daß sie „Vater und Mutter“ sein können.<sup>149</sup> Da Re<sup>150</sup> ein Schöpfergott ist, benötigt er das weibliche Komplement, und so ist auch bei ihm Zweigeschlechtlichkeit nachweisbar. Durch die gewählte Schilderung der Lebensverhältnisse dürfte also dem gebildeten Leser signalisiert worden sein, welche Kräfte ihm in der Figur des Bata in Wirklichkeit begegnen.

Der (unter-) irdische Bereich des Gottes Osiris ist durchdrungen vom Gedanken des Wachstums, des Todes und der Erneuerung allen Lebens aus dem Tod, ein Gedanke, wie er vor allem im Vegetationszyklus als Urbild der Lebenskreisläufe zum Ausdruck kommt. Bereits im Alten Reich dürften gut durchdachte religiöse Vorstellungen über Regeneration existiert haben, von Priestergelehrten in mythische Bilder und Texte umgesetzt, um diese elementaren Abläufe anschaulich zu machen. Eine enge Verbundenheit der in diesem Prozeß involvierten chthonischen Mächte drückt schon ein Pyramidentext aus:

*dd mdw*

*n t<sup>3</sup> n Gbb n Wsjr n Jnpw n  
Wr ḥb<sup>151</sup>*

„Rezitieren:

Für die Erde! Für Geb! Für Osiris! Für  
Anubis! Für den ‚Großen des Festes‘<sup>152</sup>!“

---

RÄRG, 462–463. Schon seit dem Mittleren Reich konnte Min mit Re gleichgesetzt werden, s. H. Gauthier, *Les Fêtes du dieu Min*, 1931, 181. Zur Figur des Gottes Osiris als Vegetationsgott s. H. Greßmann, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen*, in: AO 23, Heft 3, 1923, 8 ff.; über den Gott und seinen Kult s. auch J. G. Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult*, 1980; E. Otto/M. Hirmer, *Osiris und Amun*, 1966. Zum doppelten Geschlecht des Osiris vgl. v. a. W. Westendorf, *Zu Frühformen von Osiris und Isis*, in: GM 25, 1977, 95 ff.; als mann-weibliche (Erd-) Gottheit, die schon im Alten Reich die Sonne gebiert, s. W. Barta, *Zum Wesen des Gottes Osiris nach Zeugnissen der älteren Totenliteratur*, in: ZÄS 117, 1990, 89 ff.

<sup>148</sup> E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*, UGAÄ 13, 1938. S. auch unter den Rubren 15 und 16.

<sup>149</sup> Westendorf, op. cit., in: GM 25, 1977, 95 ff. Entscheidende Quellentexte über die doppelgeschlechtlichen Eigenschaften des Gottes wurden schon von A. Erman, *Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka*, in: ZÄS 38, 1900, 31–33, veröffentlicht. Viele Belege zu Ptah als androgynem Schöpfer bei M. Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, 1946, 31 ff. Zu Ptah als „Vater“ und „Mutter“ auch Brunner, *Schöpfungsmythen*, 87. Zum doppelten Geschlecht ägyptischer Ur- und Schöpfergötter s. auch RÄRG, 571.

<sup>150</sup> W. Barta, in: LÄ V, s.v. „Re“.

<sup>151</sup> Pyr. 1672. Zu Anubis und Osiris, die vor allem in der Ramessidenzeit oft zusammen auf Stelen abgebildet werden, s. die Abb. bei B. Bruyère, *Mert Seger à Deir el-Médineh*, 1930, 209, fig. 108.

<sup>152</sup> Damit dürfte der Osiris-König gemeint sein.

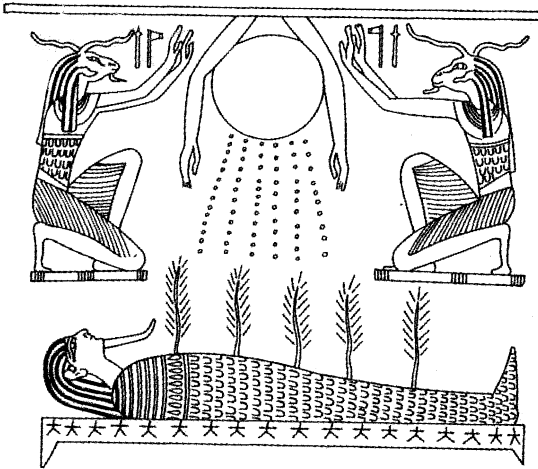


Bild 3: Re läßt aus Osiris Pflanzen sprießen

Diese Verbundenheit erscheint besonders interessant, da ja in den kommenden Ereignissen der Anbau und damit Wachstum und Fruchtbarkeit im Vordergrund des Geschehens stehen werden und Anubis in das Geschehen direkt involviert ist.

Im Gegensatz zu Osiris, der eine passive, erst aus dem Tod entstehende Quelle der Fruchtbarkeit verkörpert, ist der Sonnengott ein aktiver Schöpfer (Bild 3). Dem Gott Bata fehlen bislang osirianische Züge; in ihm offenbart sich vielmehr die aktive Kraft des die Schöpfung behütenden Sonnengottes, der sich um seine Geschöpfe sorgt. Da Bata ein Gott ist, wird folglich aus dem Hüten von Rindern mehr als der Akt eines vermehrend wirkenden Stiergottes. Der „Gute Hirte“ ist ein im gesamten Orient verbreiteter Archetypus lebenserschaffender und -erhaltender Mächte.<sup>153</sup> Diese Symbolik wurde im Hirtenamt des Christentums assimiliert.<sup>154</sup> In Ägypten sind textliche Hinweise über das Hirtenamt der Könige und Götter seit dem Mittleren Reich nachweisbar.<sup>155</sup>

Die Hirtentätigkeit eines ägyptischen Schöpfergottes und Königs ist gänzlich durchdrungen von der Verantwortung gegenüber aller Kreatur, einschließlich der Menschen. Re und Amun sind als Sonnengötter sowohl Ernährer als auch „Gute Hirten“. Durch seine Insignien, Wedel und Krummstab, ist auch der Totenherrscher Osiris *a priori* als „Hirte“ gekennzeichnet.

<sup>153</sup> D. Müller, Der gute Hirte, in: ZÄS 86, 1961, 126 ff., insbes. 131.

<sup>154</sup> Vgl. Joh 10,12.

<sup>155</sup> Müller, op. cit., in: ZÄS 86, 1961, 133.

net.<sup>156</sup> Aufgrund der Fülle der in der ramessidenzeitlichen Texte, die den Sonnengott - und mit ihm den König, der sein Amt auf Erden verkörpert - als Hirten und Ernährer schildern, darf davon ausgegangen werden, daß für den zeitgenössischen Leser einer Göttergeschichte das Bild des „Guten Hirten“ mit religiösem Inhalt aufgeladen und als Synonym für König und Schöpfergott wohl bekannt war.<sup>157</sup> Kann der Autor des Textes des Papyrus d’Orbiney dieses Motiv für den Gott Bata, den späteren König, zufällig gewählt haben?<sup>158</sup> Schon in der Berliner Lederhandschrift behauptet Sesostri I. von sich:

*rdj n=f wj r mnjw t3 pn*<sup>159</sup> „Er (der Gott Harachte) machte mich zum Hirten dieses Landes.“

Und Sesostri III. ist:

*mnjw=n rh snff*<sup>160</sup> „... unser Hirte, der weiß, den (Lebens-) Atem zu spenden.“

Mit dem Bild des „Hirten“ verbinden sich im Herrscheramt Macht mit Verantwortung gegenüber Untertanen, die einer Herde gleichgesetzt werden. So kann der Mensch bildlich auch als „Vieh Gottes“ bezeichnet werden,<sup>161</sup> wobei das ägyptische Wort für „Vieh“ mit dem Hirtenstab, dem Krummstab, geschrieben wird. Schon in der Lehre für König Merikare heißt es:

„Wohlversorgt sind die Menschen, das Vieh Gottes.“<sup>162</sup>

In der 19. Dynastie, der Zeit der Niederschrift des Papyrus d’Orbiney, treten Hirtenepitheta der Könige und des Sonnengottes im Vergleich zu früher

<sup>156</sup> Müller, op. cit., in: ZÄS 86, 1961, 136, m. Anm. 1. S. auch RÄRG, s.v. „Geißel“, s.v. „Krummstab“. Demnach kann der Krummstab *hq3.t* mit dem Hirtenstab *ʿw.t* alternieren.

<sup>157</sup> Hollis, op. cit., 86-88, sieht hier ähnliche Anspielungen.

<sup>158</sup> In diesen Themenkreis gehören bereits die Tier- und Pflanzendarstellungen in den Tempeln des Sonnengottes, wie sie seit dem Alten Reich belegbar sind, s. vor allem E. Edel/St. Wenig, Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-User-Re, 1974.

<sup>159</sup> A. de Buck, The Building Inscription of the Berlin Leather Roll, in: *Analecta Orientalia* 17 (= *Studia Aegyptiaca* I), Rom 1938, 48-57, vgl. Taf. I, 6; s. auch Müller, op. cit., in: ZÄS 86, 1961, 133.

<sup>160</sup> F. L. Griffith, The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob, London 1898, pl. III, 14; s. auch Müller, op. cit., 133.

<sup>161</sup> Wb I, 171,1.

<sup>162</sup> Zitiert nach H. Brunner, Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, 1988, 153, Z. 312. Merikare und dessen Vater gehörten der Zeit der Herakleopoliten-Dynastien an, also die 9./10. Dyn.

wesentlich häufiger auf.<sup>163</sup> Zu dieser Zeit läßt sich zudem eine Veränderung in der Aussage über das Hirtenamt feststellen. Neben dem bislang betonten Schutz, dem dieses Amt gegenüber dem „Vieh Gottes“ verpflichtet ist, rückt das Anliegen der Ernährung und der Fürsorge für alle Kreatur in den Mittelpunkt. Solche dogmatisch formulierten Aussagen treffen genau die Thematik der ersten Rubren des Papyrus d’Orbiney. Sie kongruieren teilweise sogar in den verwendeten Termini. So heißt es in einem Lied auf Amun vom Sonnengott als Lebensspender:

<i>Jmn mnjw sdw<sup>3</sup> jh.w<sup>164</sup> hd whd r sm<sup>165</sup></i>	„Amun, der früh seine Rinder hütet, der den (Hunger) Leidenden zum Kraute treibt.
<i>hd n mnjw jh.w sm</i>	Es treibt der Hirte die Rinder zum Kraute.
<i>Imn hd=k-wj whd r cqw</i>	Amun, du treibst mich, den Hungrigen, zur Speise,
<i>hr ntj rfjn Jmn mnjw mnjw bw g<sup>3</sup>w n=f<sup>166</sup></i>	denn Amun ist ja ein Hirte, ein Hirte, bei dem es nicht Mangel gibt.“

Diese Strophe, in der Müller<sup>167</sup> das ägyptische Gegenstück zum 23. Psalm erkennt, steht nicht allein. So heißt es im großen Sonnenhymnus auf dem Papyrus Chester-Beatty IV aus dem späten Neuen Reich über Re:

<i>nfr.wj wbn=k R<sup>c</sup> p<sup>3</sup> mnjw c<sup>3</sup></i>	„Wie schön ist dein Erscheinen, oh Re, Großer Hirte!
<i>jw 3w=t<sup>n</sup> n jh.w r dr=t<sup>n</sup></i>	Kommet, ihr Gesamtheit von euch allen Rindern!
<i>mk mkj=t<sup>n</sup> wn wrš=t<sup>n</sup> hr sm r h<sup>3</sup>.t=f ...<sup>168</sup></i>	Sehet, ihr werdet beschützt und ihr verbringt den Tag beim Kraut unter seiner Obhut ...“ <sup>169</sup>

<sup>163</sup> Müller, op. cit., in: ZÄS 86, 1961, 136 ff.

<sup>164</sup> Vgl. pd’Orb. 1,9 und 2,1.

<sup>165</sup> Vgl. pd’Orb. 1,6 u.a.

<sup>166</sup> Ostrakon British Museum 5656 a, s. dazu Inscriptions in the Hieratic and Demotic Character from the Collection of the British Museum, 1868, pl. XXVI.

<sup>167</sup> Müller, in: ZÄS 86, 1961, op. cit., 139.

<sup>168</sup> Papyrus Chester Beatty IV., rto 11, Z. 13; s. A. H. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Vol. II., 1930, pl. 17. S. auch bei J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 1975, Nr. 195, Z. 297-300.

<sup>169</sup> h<sup>3</sup>.t=f, der Ausdruck kongruiert mit pd’Orb. 2,1.

Die Liste derartiger Hymnen ließe sich verlängern. Nun aber schließen sich die Ramessidenkönige in ihrem Selbstverständnis als Ernährer des ganzen Landes und irdische Repräsentanten des Sonnengottes dieser bildlichen Aussage über die solare Schöpfermacht an.<sup>170</sup> Ramses II. nennt sich „der Gute Hirte“.<sup>171</sup> Sein Sohn und Nachfolger Merenptah, unter dessen Regierung die Kronprinzenschaft von Sethos II. fällt - und damit die Aufzeichnung des Papyrus d’Orbiney - geht sogar noch einen Schritt weiter. Er läßt keinen Zweifel daran, daß er als König und göttlicher Ernährer des Landes weder männlich noch weiblich, sondern zweigeschlechtlich ist:

*mnjw nfr s<sup>c</sup>nh mš<sup>c</sup>=f jt mw.t hr* „Guter Hirte, der sein Heer am Leben  
*nb*<sup>172</sup> erhält, Vater und Mutter für Jedermann.“

Die Hymnen des Neuen Reiches bringen dieses göttliche Hirtenamt in direkte Verbindung mit dem Königs kult. Der König wird aufgrund seiner Hirten- und Ernährerrolle geschlechtlich überhöht, ähnlich wie Bata, der männliche und weibliche Tätigkeiten ausführt und den gesamten „Hausstand“ versorgt. Im Hinblick auf diesen gedanklich-religiösen Hintergrund ist die immer wieder gezogene Schlußfolgerung, das Szenario des Papyrus d’Orbiney würde eine soziale Lebenswelt wiedergeben,<sup>173</sup> kritisch zu hinterfragen. Das Wirken Batas als Guter Hirte auf dem Feld, das dem „Haushalt“ zugute kommt, gibt keine ländlich-ägyptische Familiensituation wieder. Da es sich um eine Situation handelt, in der Götter agieren und Bilder und Termini aus dem Königs kult verwendet werden, ist wohl eher anzunehmen, daß hier eine überirdische Ebene geschildert wird. Die ländliche Situation und der Haushalt werden zur Metapher für den Wirkungsbereich eines Gottes. Batas Arbeit auf dem Feld wird zum Synonym für eine „Arbeit“ im Dienst der Schöpfung, die ein kosmischer Haushalt ist.<sup>174</sup> Daher ist das irdische Wirken und Walten von Bata als Symbolon aufzufassen; es steht für ein überirdisches Prinzip.

Nicht erst im Tempel von Karnak, zur Zeit Thutmosis’ III., sondern bereits in den Reliefs der Sonnenheiligtümer des Alten Reiches sind Bilder-

<sup>170</sup> Eine Fülle von Belegen bei Müller, op. cit., in: ZÄS 86, 1961, 142 ff.

<sup>171</sup> *mnjw nfr*, LD III, 140, d 3; Müller, op. cit., in: ZÄS 86, 1961, 137.

<sup>172</sup> LD III, 140 d3; Müller, op. cit. 136.

<sup>173</sup> So zuletzt S. L. Katary, The Two Brothers as Folktale: Constructing the Social Context, in: The Journal of the Society of the Study of Egyptian Antiquities, Bd. XXIV, 1997, s. oben unter 1.3.

<sup>174</sup> Man beachte dazu die Arbeit in den Feldern des Himmels, dargestellt in der Vignette zu Totenbuch-Spruch 110.

zyklen zu sehen,<sup>175</sup> die diese kosmische Arbeit des Sonnengottes regelrecht zu illustrieren versuchen, indem sie das Gedeihen der Tier- und Pflanzenwelt im Wandel der Jahreszeiten abbilden (Bild 4). Die kultisch begründete Darstellung dieser üppigen Tier- und Pflanzenwelt ist wie eine enzyklopädische Erläuterung solarer Schöpferkraft mit dem Zweck, Wachstum und Wohlstand des Landes fort dauern zu lassen. Über allem, was lebt und entsteht, waltet in Ägypten die segenspendende und behütende Kraft des Sonnengottes und – des Königs!

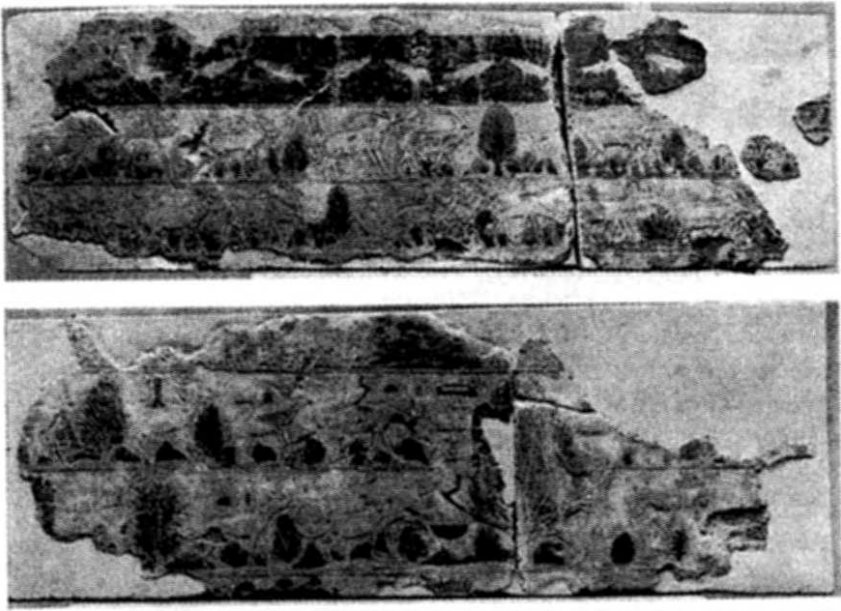


Bild 4: Tier- und Pflanzendarstellungen im Sonnenheiligtum des Niuserre (Berlin 20036)

Vor allem der Gott Min<sup>176</sup> ist ein Gott der Zeugungskraft und der Fruchtbarkeit der Herden. Er ist bereits im Mittleren Reich mit Re gleichgesetzt worden,<sup>177</sup> und im Neuen Reich spielt der Gott mit dem aufgerichteten Phallus als selbstzeugender Kamutef eine entscheidende Rolle im

<sup>175</sup> E. Edel/St. Wenig, Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-User-Re, 1974.

<sup>176</sup> Zu Min s. C. J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest, 1956.

<sup>177</sup> H. Gauthier, Les Fêtes du dieu Min, 1931, 181.

Sonnen- und Königskult<sup>178</sup>. Im Zyklus des Sonnenlaufes erschafft er den Sonnengott - und damit sich selbst - und den mit dem Sonnenlauf verbundenen König immer wieder neu. Als Stier, der bei dem großen Erntefest schreitet,<sup>179</sup> sorgt Min für Fruchtbarkeit in der Pflanzen- und Tierwelt. Die schwarze Farbe der fruchtbaren Erde, in der er manchmal dargestellt wird, weist ihn zweifelsfrei als eine mit Osiris verbundene Vegetationsgottheit aus.<sup>180</sup>

Wenn Bata ähnlich wie Min solare Schöpfermacht besitzt, erscheint es nur logisch, daß er seine von ihm erschaffenen Kreaturen auch verstehen kann und mit ihnen spricht. Als Repräsentant dieser Macht, besonders aber als Stiergott, versteht er Sprache und Bedürfnisse der ihm anvertrauten und mit ihm wesensverwandten Geschöpfe. Deswegen wundert man sich über die erstaunliche Fruchtbarkeit seiner Tiere nicht mehr. Das Sprechen mit den Tieren ist ein weiterer Hinweis auf die Göttlichkeit Batas. Mit Tieren zu kommunizieren deutet in Ägypten auf eine Sphäre des Übernatürlichen; seit je war diese Fähigkeit über die Alltagswelt hinausgehoben.<sup>181</sup> In der Welt der Götter ist ein Sprechen von Tieren schon seit dem Alten Reich belegt, so daß z.B. im Hirtenlied (Bild 5b) der Gott *Bt* mit den Welsen im Wasser reden kann.<sup>182</sup> Sprechende Rinder sind in den Gräbern des Neuen Reiches durchaus nachweisbar. In einem Grab der 19. Dynastie werden die Rinder beim Transport der Mumie zur Nekropole aufgefordert:

„Zieht! Nicht sollen eure Herzen ermüden!“

Worauf die Rinder antworten:

„Wir werden sehr fest ziehen, indem wir diesen Gelobten tragen“<sup>183</sup>

Im Grab des Beamten User aus der Zeit der 18. Dynastie reden die Rinder, während der Verstorbene ins Jenseits zieht:

„Was die Rinder sprechen: „Nach Westen, nach Westen, unser Herr!  
Nach Westen (geht) der, der uns das Kraut gab nach seinem Belieben (...)“<sup>184</sup>

<sup>178</sup> H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, *ÄF* 8, 1939.

<sup>179</sup> *RÄRG*, 467.

<sup>180</sup> C. J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest, 1956, 49 f.

<sup>181</sup> Belege bei Hollis, op. cit., 85 ff.

<sup>182</sup> P. Kaplony, Das Hirtenlied und seine fünfte Variante, in: *CdÉ* 44, 1969, 30; H. Altenmüller, Einige Bemerkungen zum Hirtenlied, in: *CdÉ* 48, 1973, 212.

<sup>183</sup> E. Lüddeckens, Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen, in: *MDAIK* 11, 1943, 147 f.; Hollis, op. cit., 86 m. Anm. 17.



Die Fähigkeit Batas, mit Tieren zu kommunizieren, hat also wegen der Hinweise aus Religion und Kult nichts Märchenhaftes an sich, wie man zunächst annehmen möchte, wenn man von unseren Erzählungen heute ausgeht. Vielmehr wird hier der mögliche Ursprung eines Märchenmotivs deutlich.

#### 2.2.4 4. Rubrum: Zeit der Aussaat

*hr jr hr tr n sk³*  
*jw p³y=f sn [c³] hr dd n=f*  
*jmm grg.n=n htr [...] (2,3)*  
*r sk³*  
*p³-wn t³ ³h.t pr.tj*  
  
*jw=s nfr.tj n sk³=s m mjt.t*  
*mtw=k jy r (2,4) sh.t hr pr.t*  
  
*p³-wn jw=n r mh <r> sk³ m*  
*dw³w*  
*j.n=f dd.n=f*  
*wn jn p³[y=f] (2,5) sn šrj hr jr.t*  
*shr.w nb j.dd.n=f p³y=f sn c³*  
  
*j.jrj=s n*

„Als nun die Zeit des Pflügens kam,  
da sagte sein älterer Bruder zu ihm:  
„Laß uns ein Gespann [von Rindern]  
zurüsten (2,3) zum Pflügen,  
denn der Acker ist hervorgekom-  
men.<sup>185</sup>  
Er ist gut zu pflügen.  
Und komme auch aufs (2,4) Feld mit  
Samenkörnern,  
denn wir werden am Morgen anfan-  
gen<sup>186</sup> zu pflügen.’  
So sprach er zu ihm.  
Da hatte sein jüngerer (2,5) Bruder  
jede Angelegenheit getan, von der  
sein älterer Bruder gesagt hat:  
„Tue es!““

Mit der Formulierung dieses Eingangsrubrams besitzen wir erstmals einen Hinweis, der die kommenden Ereignisse einem jahreszeitlichen Kontext zuordnet. Gepflügt wurde im antiken Ägypten etwa ab November, also im Herbst, nachdem das Hochwasser des Nils zurückzuweichen begann.

Die „Zeit des Pflügens“ im Herbst und das „Herauskommen des Ackers“ nach der sommerlichen Überschwemmungsphase sind Stichworte, die im Kopf eines gebildeten Ägypters eine ganze Reihe von Assoziationen und Zuständen in Verbindung mit Göttern ablaufen lassen: Tod, Neuschöpfung und Osirisfeste<sup>187</sup>. Nachdem die Einleitung dem Leser deutlich signalisiert hat, daß er es mit keinem gewöhnlichen Landwirtschaftsbetrieb zu tun hat,

<sup>184</sup> M. W. Nasr, The Theban Tomb 260 of User, in: SAK 20, 1993, 184. Zur Datierung s. ebd., 176.

<sup>185</sup> Aus dem Überschwemmungswasser.

<sup>186</sup> Zu *mh* in dieser Übersetzung vgl. R. M. Caminos, Late Egyptian Miscellanies, 1954, 554.

<sup>187</sup> J. G. Griffiths, The Origins of Osiris and his Cult, 1980. Zu den Osirisfesten s. auch bei Greßmann, op. cit., in: AO 23,3, 1923, 3-40.

weiß er jetzt, daß das bislang statische Geschehen hier in eine qualitativ völlig neue Phase eintreten muß. Gravierende Ereignisse stehen bevor. Die eigentliche Handlung beginnt!

In die betreffende Zeit fiel gewöhnlich auch das Ritual des Erdaufhackens.<sup>188</sup> Unterschiedliche Erdgötter sind je nach Region mit diesem Geschehen verbunden: Sokar in Memphis, Osiris in Abydos und Geb in Heliopolis. Kurt Sethe<sup>189</sup> und Robert O. Faulkner<sup>190</sup> sind der Meinung, der Kultort des Erdaufhackens für Geb in Heliopolis laute  $b^3-t^3$ <sup>191</sup>. Es kann also wie der Gott Bata gelesen werden. Da die Ägypter für ihre Wortspiele und verdeckten Assoziationen bekannt sind, kann eine vielschichtige Verbindung durchaus gewollt sein, wenn sich die Deutungen gegenseitig ergänzen. Die Schreibweise des Namens und der Determinative von Bata lassen eine mehrdeutige Auslegungen zu, die wohl beabsichtigt ist, denn letztlich zielen Übersetzung des Namens und Verwendung der Zeichen in dieselbe Richtung, nämlich in den göttlichen Bereich von Schöpfung und Fruchtbarkeit. Auf der Stele Berlin 19400 ist ein spätzeitliches Lied überliefert, eine Klage während des Erdhackens:

„Habt ihr den Hirten gesehen, wenn er auszieht? Er hat eine Rohrflöte gefunden am Weg und beweint mit seinem Flötenlied den, um dessen Wille die Erde gehackt wird von den Menschen, und den die Götter neugeboren werden lassen, wenn die Menschen das Erdhacken nicht mehr ausüben.“<sup>192</sup>

Daraufhin schließt sich der Tote dem beweinten Gott und damit auch dessen weiterem Schicksal an:

<sup>188</sup> C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals. Enactment of Religious Renewal*, in: *Studies in the History of Religions* 13, 1967, 72-75.

<sup>189</sup> K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Par. 126, 1930.

<sup>190</sup> R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 1969, 248.

<sup>191</sup> Ebenfalls, wie der Name Batas, mit dem Ba-Vogel geschrieben, Pyr. 1663. Merkwürdig erscheint allerdings der Umstand, daß sich vor  $b^3-t^3$  nicht wie in diesem Spruch üblich ein präpositionales  $m$  befindet, das auf einen Ort verweist, sondern ein  $r$ , als sollte der Satz vielmehr lauten: „So wie die Erde (Geb) fest ist bis zum Erdaufhacken ( $b^3-t^3$ ), so soll auch der Name des NN fest sein.“ Trifft diese Vermutung zu, so bedeutet dies, daß nach dem Erdaufhacken ein qualitativ völlig neues Stadium des Jahreszyklus eingeleitet wird; die Geb-Phase der Erde wird offenbar überwunden und geht in die Fruchtbarkeitsphase des Gottes Osiris über.

<sup>192</sup> M. Burchard/G. Roeder, Ein altertümelnder Grabstein der Spätzeit aus Mittelägypten, in: *ZÄS* 55, 1919, 50 ff. Übers.: G. Möller, Zu Herodots ägyptischen Geschichten: Maneros, in: *ZÄS* 56, 1920, 78 f. Neubearbeitungen: K. Jansen-Winkeln, Das Klagelied des Hirten, in: *GM* 152, 1996, 27 ff., und Th. Mersich, Zur Stele Berlin 19400. Touristenethik: Schaulust oder Ehrfurcht, in: *GM* 154, 1996, 69 ff.

„So beweint denn auch eurerseits den, der im Dunklen weilt ohne Licht, den Osiris Nemti-hotep.“<sup>193</sup>

Das Lied, das der Hirte anstimmt, ist dem toten Gott Osiris gewidmet, für den die Erde im Herbst gehackt wird.<sup>194</sup> Dem Leser des Papyrus d'Orbiney vermittelt der Kontext des Erdhackens zur Zeit der Aussaat, daß die solar-aktive Phase des Hütens erlischt. Mythologisch gesehen beginnt jetzt eine kritische Zeit. Letztlich ist Osiris für die kommende Fruchtbarkeit zuständig. Fruchtbarkeit resultiert in Ägypten aber nur aus dem Tod dieses Gottes, und das Aufhacken des Bodens wird mythisch in Zusammenhang mit der Bestattung des Osiris gesehen.<sup>195</sup> Diese Gedanken entstammen keineswegs der Spätzeit.

Die Semantik des Ereignisses ist also unzweideutig: Im angedeuteten jahreszeitlichen Geschehen wird für den ägyptischen Leser, der mit den mythologisch interpretierten Vorgängen des Vegetationskreislaufes bestens vertraut war, eine klare Symbolhaftigkeit angedeutet, genauso wie der moderne Mensch ein aufziehendes Gewitter in einem Film mit kommenden dramatischen Ereignissen unbewußt assoziiert. Durch die Tätigkeit des Pflügens scheinen Bata und Anubis eine neue Phase im Geschehen vorzubereiten.<sup>196</sup> Somit ist es wahrscheinlich, daß der weitere Ablauf der Erzählung darauf hinauslaufen wird, daß der solar-aktive Hirte Bata das Osirisschicksal erleiden wird. Durch das Stichwort „Zeit des Pflügens“, verbunden mit der Zeit der Aussaat, sollten die Ereignisse geradezu in bestimmte, durch Kult und Religion vorgezeichnete Bahnen gelenkt werden. Wie der weitere Verlauf der Erzählung zeigen wird, ist Bata tatsächlich dem Tode geweiht und wird wieder auferstehen. Bata schaufelt mit dem Pflügen bildlich gesprochen bereits an seinem eigenen Grab. Welche Rollen der väterliche Totengott Anubis und dessen namenlose Frau in dem Geschehen spielen, vor allem in Hinblick auf Aussaat und Feldfruchtbarkeit, bleibt auf den ersten Blick unklar. Da Bata wie ein Sohn in der Familie lebt, erinnert die „Familiikonstruktion“ spontan an eine göttliche Triade, doch dann müßte es sich bei der Frau des Totengottes um eine Göttin handeln. Welche Funktion die Figuren übernehmen, wird sich bald zeigen.

In dieser kurzen Textstelle des Rubrums wird der ältere Anubis als derjenige geschildert, der die Direktiven verteilt. Bis jetzt schien das Leben

---

<sup>193</sup> Möller, op. cit., 79.

<sup>194</sup> Möller, a.a.O.

<sup>195</sup> Greßmann, op. cit., 8-11.

<sup>196</sup> Auf die Koheränz thematischer Zusammenhänge hat vor allem Assmann in seiner Untersuchung zum sogenannten Zweibrüdermärchen in: ZÄS 104, 1977, 1-24 ausdrücklich verwiesen.

im Haus und auf dem Feld seinen alltäglichen Gang zu gehen. Anubis, bislang passiv, greift ausgerechnet in einem Moment der Erzählung ein, in dem sich etwas im gewohnten Handlungsablauf entscheidend zu verändern beginnt. Doch paßt diese Order des Anubis an seinen jüngeren Bruder sehr gut zu dem eingangs erwähnten Hinweis, wonach Bata alle Arbeiten auf dem Feld gewissermaßen „auftragsgemäß“ erledigt. Da Anubis mit Götterdeterminativ geschrieben wird, kann zunächst einmal angenommen werden, daß damit niemand Geringerer als der ägyptische Totengott selbst gemeint ist. Ungewöhnlich mag es anmuten, wenn sich ein Totengott auch als „Bauer“ auf dem Feld betätigt. Wäre man immer noch geneigt anzunehmen, der Anfang der Erzählung würde eine ländlich-ägyptische Idylle wiedergeben, so gäbe jetzt eine schon in den Sargtexten belegte Stelle zu denken. Hier „arbeitet“ Anubis ebenfalls auf dem Feld, und zwar im Jenseits, gemeinsam mit einer solaren Gottheit, dem Zeuger- und Fruchtbarkeitsgott Min. Da Bata solar-erschaffende Züge des Stier- und Fruchtbarkeitsgottes Min in sich birgt, erscheint diese Textstelle nicht uninteressant. Der Spruch dient eigentlich dem Herbeibringen der Totenfähre. Dabei berichtet der ins Jenseitsland reisende Verstorbene das Gesehene in einem Geheimverhör, was ihn als Eingeweihten ausweisen soll:

*šm.kwj hr Mnw Gb.tjw Jnpw ʿbʃ*  
*tʃ.wj*  
*gm.n=j sn jrj=sn ḥb.w=sn*  
*ʒzh=sn bd.t kʒmwt.t*<sup>197</sup>

„Ich ging zu Min von Koptos und zu Anubis, der die Beiden Länder leitet. Ich fand sie ihre Feste feiernd, indem sie Emmer ernten und Kamut-Korn.“

Die frühe Textstelle erinnert sehr an die Schilderung der Feldarbeiten der beiden Brüder. Tatsächlich aber wird der Totengott nicht nur mit der Ernte, sondern auch mit der Erschaffung von Korn in Verbindung gebracht, und zwar im Papyrus Jumilhac:

*ḥ.t nb.t mḥ m ḥ.t n. <t> ʿnh*  
*Jnpw jrj.n npr sʿnh tʃ.wj*

„Jeder Leib wird vom Baum des Lebens angefüllt. Anubis ist der, der das Getreide erschafft und die Beiden Länder leben

<sup>197</sup> Spruch 397, CT V, 99. Der Text wurde z.T. in die Totenbücher tradiert, s. Spruch 99 A, 94-96.

<sup>198</sup> pJumilhac XVII, 20. u. 23 f. Zu *kʒmwt.t* als Bezeichnung für Gerste s. unter Wb 5, 106,12.

<p>(...) <i>Jnpw bs H<sup>c</sup>pj r jy.t=f r jwh.w 3h.t</i></p>	<p>läßt. (...) Anubis läßt die Nilflut steigen, damit sie kommt, um das Fruchtländ zu überschwemmen,</p>
<p><i>hr msj&lt;.t&gt; rdw.w prj.w m Wsjr m whm</i></p>	<p>so daß die Ausflüsse geschaffen wer- den, die von neuem aus Osiris heraus- kommen,</p>
<p><i>r s<sup>c</sup>nh t3 pn jm=sn</i><sup>198</sup></p>	<p>um dieses Land durch sie leben zu lassen.“</p>

Diese Eigentümlichkeiten lassen sich eindeutig mythologisch begründen. Aussaat und Anbau zeichnen sich in Ägypten vor dem Hintergrund des Osirisschicksals ab, und hierbei spielt neben Osiris, aus dem die Pflanzen sprießen (Bild 3), auch der Balsamierergott Anubis als „Bauer“ tatsächlich eine wichtige Rolle, weil er den „Körper“ des toten Osiris, die fruchtbare Erde des Niltals, mumifiziert und somit „bearbeitet“, d.h. Fruchtbarkeit aus dessen „Leichensaft“, dem Nilwasser, erzeugt. Der hier ausgedrückte Gedanke mutet schon fast alchimistisch an: Als Balsamierer verwandelt er Leiche und Leichensaft des Osiris, nämlich Erde und Nil-Überschwemmung, in Fruchtbarkeit.<sup>199</sup> Das Konzept, das mit dem Gottesschicksal verbunden ist, ist älter als der in ptolemäischer Zeit verfaßte Papyrus Jumilhac und lautet „Leben aus dem Tod“. Die Kraft des Anubis ist also eine wichtige Voraussetzung für Verwandlung und Regeneration. Daß man dem erschaffenden Bata den Totengott Anubis zur Seite gestellt hat, kann damit kein Zufall mehr sein. Die mehrfach gegebenen Hinweise in Rubrum 1, dann in den Rubren 6 bis 8, wonach Anubis für den göttlichen Bata „wie ein Vater“ ist, sowie seine Direktiven in einem entscheidenden Augenblick eines Neubeginns, erzeugen Assoziationen. Bezieht man die Frau des Anubis mit ein, so haben wir eine Dreierkonstellation, ähnlich der ägyptischen Göttertriaden, wobei Bata die Rolle eines Sohnes innehat und Anubis gegenüber Bata eine Art Vatergottheit ist. Dies impliziert und erklärt - zumindest in diesem Text - für den Totengott die Rolle einer impulsgebenden (Ur-) Gottheit. Wie sich noch in kommenden Ereignissen, unter den wichtigen Rubren 12 bis 15, herausstellen wird, ist es ebenfalls Anubis, dem eine entscheidende, auslösende Rolle zuteil wird. Als Totengott wird er Bata zur Auferstehung verhelfen. Beim Tod des Bruders wird er aufbrechen, um in seiner klassischen Funktion zu agieren und seinen Bruder wiederzubeleben, damit dieser an den

<sup>199</sup> pJumilhac XVII, 23-24. Zur Wirkung des Leichensafts von Osiris vgl. auch Assmann, Tod und Jenseits, 462 ff.

Königshof gelangt. Welche Rolle der Frau des Anubis in dem Geschehen um die Aussaat zgedacht ist, zeigt sich im übernächsten Rubrum.

## 2.2.5 5. Rubrum: Anubis und Bata bei der Feldbestellung

<u>hr jr m-ht [t̃ hd 2 n] (2,6) hrw</u> <u>hpr.w</u>	„Nachdem aber [das Land wieder hell geworden war und der nächste] (2,6) Tag begonnen hatte,
<i>jw=sn hr šm.t r šh.t hr t̃y=sn</i> <i>[pr.t]</i>	gingen sie aufs Feld mit ihren Samenkörnern,
<i>jw=w mh [r] sk̃</i>	indem sie zu pflügen begannen.
<i>j[w jb=sn] (2,7) ndm r jqr jqr</i>	[Ihre Herzen] (2,7) waren sehr, sehr froh
<i>hr p̃y=sn r-<sup>c̃a</sup> - b̃k.w</i>	wegen ihrer Arbeit beim Beginn [ihrer] Arbeit.“
<i>m [p̃y=sn] š̃c̃ b̃k.w</i>	

<sup>a)</sup> Zu diesem Ausdruck s. bei L. Pantalacci, Remarques sur les composés de type ‘-, r̃<sup>3</sup> ou r̃<sup>3</sup>-‘ devant racine verbale en Égyptien Ancien, in: OLP 16, 1985, 5-20.

Dieses Rubrum ist auffällig kurz geraten. Es wird lediglich gesagt, daß der Vorsatz von Rubrum 4 ausgeführt wird. Die neue Phase beginnt!

## 2.2.6 6. Rubrum: Saatgut und Verführung

<u>hr jr m[-ht hrw.w] (2,8) qn.w</u> <u>hr-s̃<sup>3</sup> nn</u>	„Nachdem nun viele [Tage] (2,8) danach vergangen waren,
<i>jw=sn m sh.t</i>	waren sie auf dem Feld,
<i>jw=sn<sup>c̃h̃c̃</sup> n pr.t</i>	und sie benötigten Samenkörner.
<u>wn jn=f hr h̃<sup>3</sup>b p̃y=f</u> <u>(2,9) sn šrj m dd</u>	Da schickte er seinen (2,9) jüngeren Bruder mit den Worten:
<i>hn=k jnj n=n pr.t m p̃<sup>3</sup> dmj</i>	„Mache dich auf und hole uns Samenkörner aus dem Dorf!’
<i>jw p̃y=f sn šrj hr gm.t t̃<sup>3</sup> hm.t</i> <i>(2,10) n p̃y=f sn<sup>c̃</sup></i>	Sein jüngerer Bruder fand die Frau (2,10) seines älteren Bruders vor.
<i>jw=tw h̃ms hr nbd=s</i>	Man saß da und flocht ihre Haare. <sup>200</sup>
<u>wn jn=f hr dd n=s</u> <i><sup>c̃h̃c̃</sup> dj=t n=j pr.t</i>	Da sprach er zu ihr:
<i>(3,1) hn n=j r sh.t</i>	„Steh auf und gib mir Samenkörner, (3,1) damit ich wieder aufs Feld eilen kann,

<sup>200</sup> Offensichtlich arbeitete im Hause noch eine Dienerschaft, die der Text als unwichtige Nebenfiguren nicht weiter erwähnt, vgl. dazu auch die Textstelle 12, 9-10 in Rubrum 13.

*p³ wn j.jrj p³y=j sn ³ sjn n=j*

*m-dy.t wdf*

*wn jn=s hr dd n=f*

*j.šm (3,2) j.wn p³ mhr*

*mtw=k jnj n=k p³ ntj m jb=k*

*m-dy.t h³c t³y=j nšy hr w³.t*

*wn jn p³ ³dd hr (3,3) ³q r*

*p³y=f jhw*

*jw=f jnj w<sup>c</sup> n hnw ³*

*jw jb=f r jt³ pr.t qnj*

*jw=f hr ³tp=f (3,4) m jt bd.t*

*jw=f hr pr<.t> hr=s n*

*wn jn=s dd n=f*

*jh š³w <n³> ntj hr rmn=k*

*[jw=f hr] dd n=s*

*bd.t (3,5) h³r ³jt h³r 2 dmd 5*

*n³ ntj hr rmn=j<sup>a)</sup>*

*j.n=f hr dd n=s*

*wn jn=s [...] =f m dd*

*wn ph.tj (3,6) [³] jm=k*

*hr-tw=j hr ptr n³y=k tnr m-mnt*

*jw jb=s r rh=f m rh n ³h³w.tj*

*wn jn=s hr (3,7) ³h<sup>c</sup>*

*jw=s mh jm=f*

*jw=s dd n=f*

*mj jry=n n=n wnw.t sdr*

*³h n=k p³y*

*k³-jry=j (3,8) n=k hbs.w nfr.w*

denn mein älterer Bruder wartet auf mich!

Zögere nicht!’

Da sagte sie zu ihm:

‚Geh, (3,2) öffne den Speicher und hole dir das, was du begehrst.

Veranlasse nicht, daß mein Haaremachen unvollkommen bleibt.’

Da betrat der junge Bursche (3,3) seinen Stall,

und er holte einen großen Krug,

denn er wollte viele Samenkörner mitnehmen.

Er belud sich (3,4) mit Gerste und Emmer,

und er ging damit hinaus.

Da sprach sie zu ihm:

‚Was ist das für ein Gewicht, das auf deinen Schultern lastet?’

[Und er] sagte zu ihr:

‚Drei Sack Emmer (3,5) und zwei Sack Gerste, zusammen fünf.

Das ist es, was auf meinen Schultern ist.’

So sprach er zu ihr.

Da [redete] sie zu ihm mit den Worten:

‚[Große] Kraft ist (3,6) in dir!

Und ich sehe deine Stärke täglich.’

Sie trachtete danach, ihn so zu kennen, wie man einen Mann erkennt.

Da stand sie (3,7) auf,

indem sie ihn ergriff,

und sie sprach zu ihm:

‚Komm, wir wollen uns eine Stunde hinlegen.

Herrlich<sup>201</sup> ist dies für dich!

Dann werde ich (3,8) dir schöne Kleider machen.’

<sup>201</sup> Ein schwer übersetzbarer Begriff im Originaltext. Zu <sup>3</sup>h in dieser Bedeutung vgl. Wb I, 14,15.

*wn jn p³ ḥr [hp]r mj ʔby  
šmᶜw m qnd [...] ḥr p³ smj (3,9)  
bjn*

*j.ḏd.n=s n=f  
jw=s snḏ. <t>w r jqr jqr  
wn jn=f ḥr md.t m-dj=s m ḏd  
ḥr-mk tw=t (3,10) m-dj=j m šhr  
n mw.t  
ḥr p³y=t hʔj m-dj=j m šhr n jt*

*ḥr p³ ᶜʔ r=j  
mnt.f šhr=j  
jh (4,1) p³y bʔ ᶜʔ  
j.ḏd.<=t> n=j  
m jr ḏd=f n=j ᶜn  
ḥr nn jw=j r ḏd=f n wᶜ*

*ḥr bn jw=j r dj.t pr=f m rʔ=j n  
rmṯ (4,2) nb*

*jw=f ḥr ʔj<.t> t³y=f ʔtp  
jw=f ḥr šm.t n=f r šht  
wn jn=f ḥr spr r p³y=f sn ᶜʔ*

*jw=sn mḥ r bʔkw (4,3) <m>  
p³y=sn r'- ᶜ-bʔkw*

<sup>a)</sup> Statt 2. Pers. sg. masc.

Da geriet der junge Mann wie ein oberägyptischer Leopard in Wut wegen des üblen Antrages, (3,9) den sie ihm gemacht hat.

Und sie fürchtete sich sehr.

Da redete er zu ihr und sprach:

„Siehe doch, du bist (3,10) zu mir wie eine Mutter, und dein Gatte ist zu mir wie ein Vater.

Denn er, der älter ist als ich,

er war es, der mich aufgezogen hat.

Was (4,1) soll das große Übel,

das (du) mir gesagt hast?

Sage es mir nicht noch einmal!

Und nicht werde ich es jemanden sagen,

und nicht soll es herausgehen aus meinem Mund zu irgend einem Menschen.“ (4,2)

Er lud seine Last auf,

und er ging damit aufs Feld.

Da gelangte er zu seinem älteren Bruder,

und sie gingen fleißig ihrer Arbeit (4,3) nach.“

Diese Textpassage knüpft inhaltlich unmittelbar an die Ereignisse an, die im auffällig kurzen Rubrum 5 begonnen haben. Trotzdem vergehen „viele Tage“! Die Kürze des Texts im vorangehenden Rubrum weckt den Verdacht, daß die temporale Einleitung, ähnlich wie in Rubrum 2, wieder ein konstruierter Einschub ist. Offensichtlich war es erforderlich, hier nochmals ein Rubrum einzusetzen.<sup>202</sup>

Das nun folgende Geschehen paßt allerdings nicht zum mythologischen Kontext, den man zur Aussaat-Thematik erwarten würde: osirianische Elemente und Symbolik. Von Tod und Bestattung ist nicht andeutungsweise die Rede! Der schöne und dazu noch kraftstrotzende Bata wirkt während der

<sup>202</sup> Zu den Gründen dafür s. u. 3.1.



Aussaat so anziehend, daß ihn die Frau seines älteren Bruders zu verführen versucht. Diese merkwürdige, in Ägypten sonst nicht belegte Episode bedarf einer sehr genauen Betrachtung.

Der „großen Kraft“, *ph.tj* <sup>203</sup>, welche die Frau an Bata bewundert, kann sie offenbar nicht widerstehen. Immerhin wird mit dieser Szene das in der Weltliteratur so berühmte Potiphar-Motiv eingeleitet, dessen allererster Beleg hier vorliegt. Ist es Zufall, daß die Frau den Gott ausgerechnet beim Tragen von Säcken voller Saatgut, ausgerechnet zur Zeit der Aussaat, verführen will? Dieser Frage kommt für die Untersuchung des Textes zentrale Bedeutung zu; das Potiphar-Motiv wird uns in den nächsten Abschnitten noch beschäftigen.

Das enorme Gewicht der fünf schweren Säcke Samenkörner legt deutlich eine Verbindung von physischer mit sexueller Kraft nahe. Auch im Athener Zaubertext, in dem uns Bata bereits begegnet ist, wird auf diese „große Kraft“ Batas hingewiesen.<sup>204</sup> Dies erinnert sofort an einen im Neuen Reich wohlbekannten Ausdruck, der den Gott Seth charakterisiert: „Seth, groß an Kraft“.<sup>205</sup> Eine Stele aus Deir el-Medina erlaubt den Schluß, daß die Umschreibung dieses Gottesnamens in der Ramessidenzeit gut bekannt gewesen ist. Auf dieser Stele verehrt ein gewisser *ḥ ph.tj*, ausgerechnet der Sohn des berüchtigten Vorarbeiters Pa-neb,<sup>206</sup> den Gott Seth,<sup>207</sup> seinen Namenspatron. Seth ist ein Gott des Chaos, des Sturms, des Wetters und der ungebändigten Naturmächte; als Mörder von Osiris ist er Verkörperung des Todes. Im positiven Sinne aber ist er auch ein Gott großer Kraft und Potenz.<sup>208</sup> Ist es möglich, daß der kultivierte Bata irgend etwas mit dieser rohen, gewalttätigen Gottheit zu tun hat? Dies erscheint nach all den positiven Eigenschaften, die Bata auszeichnen, völlig unmöglich zu sein. Doch ermahnen die Anspielungen, die der Text gibt, zur Sensibilität; die Frage, was Bata und Seth gemeinsam haben, wird uns noch ausführlich beschäftigen.<sup>209</sup>

Vielfach hat man sich in der Ägyptologie darum bemüht, eine mögliche Ähnlichkeit der Verführungsszene zu anderen Werken der ägyptischen Lite-

<sup>203</sup> pd'Orb. 3,5-6.

<sup>204</sup> Zu *Btj* *ḥ ph.tj* auf einem ramessidischen Dokument s. unter Rubrum 1 u. bei 3.4 „Was Bata betrifft: Seth ist es!“.

<sup>205</sup> Seth *ḥ ph.tj*. Grundlegend zu Seth: H. te Velde, Seth, God of Confusion, 1977.

<sup>206</sup> Zu den Gaunereien des Pa-neb s. J. Černý, Papyrus Salt 124, in: JEA XV, 1929, 243-258. S. auch bei A. McDowell, Jurisdiction in the Workmen's Community, Leiden 1990.

<sup>207</sup> Abb. der Stele z.B. bei M. Bierbrier, The Tomb-Builders of the Pharaohs, 1982, 37, Abb. 21.

<sup>208</sup> Zu Seth s. te Velde, op. cit.

<sup>209</sup> S. unter 3.3 Der Papyrus d'Orbiney und das Königtum u. bei 3.4 „Was Bata betrifft: Seth ist es!“.

ratur zu erkennen. Eingeleitet wird die Szene hier durch das Flechten der Haare. Dieses Ambiente gehört zum Kult der Göttin Hathor.<sup>210</sup> Hollis hat zuletzt auf die Rolle der Hathor in der Liebesliteratur hingewiesen.<sup>211</sup> Auch gibt es viele Stelen zur Zeit des Neuen Reiches, auf denen die Göttin als Totengottheit zusammen mit Anubis dargestellt ist. Hathor wird zudem in erotischer Hinsicht nicht nur Gutes nachgesagt.<sup>212</sup> Allerdings erscheint das geschilderte Ambiente im Papyrus d'Orbiney viel zu allgemein, um Aussagen über das Wesen der Frau des Anubis treffen zu können. Hierfür sind noch weitere Überlegungen nötig.

Jedenfalls ist das Flechten der Haare in der ägyptischen Liebesliteratur ganz klar als versteckte, erotische Aufforderung zum Liebesspiel zu werten.<sup>213</sup> Das Motiv spielt aber nicht nur in Ägypten, sondern auch bei erotischen Begegnungen im syrischen Raum eine sehr wichtige Rolle.<sup>214</sup> Das Haar wird in syrischen Texten sogar mit Lattich verglichen, einer Pflanze der Fruchtbarkeit, die auch im ägyptischen Min-Kult von zentraler Bedeutung ist.

Man wollte Verbindungen der erotischen Szene zur Hirtengeschichte und zum Papyrus Westcar erkennen.<sup>215</sup> Beide Erzählungen sind älter als der Papyrus d'Orbiney. In der sehr fragmentarisch überlieferten Hirtengeschichte des Papyrus Berlin 3024 erscheint einem Schafhirten eine unheimlich wirkende nackte Frau. Leider bricht der Text ab, so daß über den Ausgang der Begegnung nichts bekannt ist. Der Papyrus Westcar aber enthält eine Ehebruchszene, in der ein Mann der Verführer einer verheirateten Frau ist. Es ist mehr als zweifelhaft, ob eine dieser beiden Geschichten in irgendeiner Form als „Vorlage“ gedient haben könnte. Man fragt sich, ob es für das Verführungsmotiv überhaupt eine (unbekannte) ägyptische Vorlage gegeben hat. Nicht klar ist auch, ob die Szene überhaupt etwas mit der Realität zu tun hat. Zunächst könnte man annehmen, es könnte sich dabei um eine Art Lehrbeispiel über ein schlechtes und untreues Weib handeln. Fälle von versuchter Verführung hat es im Alltag immer gegeben, und Ehebruch ist auch in der Rechtspraxis Ägyptens mehrfach nachweisbar. Doch wird damit anders umgegangen als dies im Papyrus d'Orbiney der Fall ist, wie wir

<sup>210</sup> G. Posener, *La légende de la tresse d'Hathor*, in: *Egyptian Studies in Honour of R. A. Parker*, 1986, 112 f. Zu Hathor und der Haarlocke s. auch unter Rubrum 11.

<sup>211</sup> Hollis, op. cit., 89.

<sup>212</sup> Mehr über die negativen Wesenszüge der Hathor u. 3.1.1.3 Funktion und Konstellation der Figuren.

<sup>213</sup> Ph. Derchain, *La perruque et le cristal*, in: *SAK* 2, 1975, 55 ff.; Saphinaz-Amal Naguib, *Hair in Ancient Egypt*, *AcOr* 51, 1990, 17 f.

<sup>214</sup> U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umfeld*, *OBO* 53, 307 u. Abb. 342; *ANET*, 644.

<sup>215</sup> Vgl. dazu Hollis, op. cit., 90, mit weiterer Lit.

noch sehen werden.<sup>216</sup> Mit der versuchten und abgewiesenen Verführung haben wir ein in der Literatur des Altertums vielfach belegtes Motiv vor uns,<sup>217</sup> in dem sich zwar reale Verhältnisse spiegeln, das hier aber keine soziale Situation meint, wie sich gleich zeigen wird.

#### 2.2.6.1 Die Sexualisierung der Feldfruchtbarkeit

Die versuchte Verführung findet in Zusammenhang mit der Aussaat statt. Bata eilt nach Hause, um Saatgut zu beschaffen. Hier angekommen, fällt eine erste Merkwürdigkeit auf. Der Gott geht zunächst nicht selbst die Säcke holen, was man von einem tüchtigen Sämann erwarten würde, sondern möchte das Getreide sonderbarer Weise von der Frau des Anubis erhalten. Bata geht offensichtlich davon aus, daß die Frau über das Saatgut verfügt. Diese ist gerade dabei, mit der Frisierszene ein erotisches Ambiente zu schaffen. Erinnert man sich daran, wie Bata die schweren Säcke mit dem Samen des Getreides herbeibringt, und an die bewundernden Worte der Frau, so wird der Zusammenhang zwischen Aussaat, Saatgutbeschaffung und Verführungsversuch noch deutlicher. Der Antrag muß in der Tat direkt mit den Saatkörnern, dem „Samen“ des Korns, in Verbindung stehen, der erwartete Beischlaf mit der Befruchtung des Bodens und dem erhofften Wachstum auf den Feldern selbst. Jan Assmann<sup>218</sup> hat bereits mit Peter Seibert die sexuelle Konnotation der Feldbestellung erkannt. Die „Befruchtung“ der Felder, verbunden mit der Arbeitsteilung Hirte – Bauer, löst nach Assmann einen Konflikt aus: Setzt man die Frau des Anubis mit dem Acker gleich, so ist es der Hirte Bata, der durch die Aussaat von Samenkörnern virtuell mit der Frau des Bauern „Ehebruch“ begeht. Der Konflikt beruht nach Assmann auf der ägyptischen Sitte der Aussaat. Wie man Darstellungen aus Gräbern des Alten Reiches entnehmen kann, wird zunächst der vom Überschwemmungswasser noch feuchte Boden gepflügt. Dem Sämann folgt eine Herde Widder (Bilder 5a,b), die das Saatgut in den Boden eintritt, wobei zur gleichen Zeit das Hirtenlied mit dem Gott *Bt* im Wasser rezitiert wird.<sup>219</sup>

<sup>216</sup> Mehr dazu u. Rubrum 8.

<sup>217</sup> S. auch E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*<sup>4</sup>, 1992, 160 ff, s.v. „Frau, die verschmähte“.

<sup>218</sup> Assmann, op. cit, in: ZÄS 104, 1977, 20 f., m. P. Seibert, cit. bei Assmann, ebd. S. auch J. Assmann, Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: Zum Problem der Einheit des Papyrus d’Orbiney, in: ZDMG Supplement III,1, 1977, 4 f.

<sup>219</sup> Dazu und zu Batas Phallus im Wasser als Auslöser der Fruchtbarkeit s. unter Rubrum 8.



Bild 5a: Aufhacken des feuchten Bodens.

Bild 5b: Aussäen und eintreten der Saat durch Widder mit dem Hirtenlied.  
Grab des Ti.

Im Papyrus d'Orbiney wird bei der Aussaat aufgrund der verwandtschaftlichen Verhältnisse, wie Assmann scharfsichtig bemerkt, ein „virtueller Inzest“ ausgelöst, dem die versuchte Verführung folgt:

„Der Zusammenhang der Komponente ‚männliche Fruchtbarkeit‘ mit der Arbeitsthematik (Konflikt von Hirte und Bauer) wird über das Stichwort ‚Saatkorn‘ hergestellt: eine thematische Verschiebung von der Arbeits- auf die sexuelle Ebene, die sich aus der geläufigen Gleichsetzung von ‚Acker‘ und ‚Ehefrau‘ erklärt. Die Mithilfe des Hirten bei der Aussaat, die erste Transformation der ursprünglichen Arbeitsverhältnisse in streng getrennten Tätigkeitsbereichen (Weide vs. Ackerland) wird als virtueller Ehebruch gesehen oder genauer: als virtuelle Gefahr, die sich auf der Verwandtschaftsebene als (versuchter) Ehebruch aktualisiert. Durch die doppelbödige Struktur des Verwandtschaftsthemas bekommt dieser Ehebruch den Charakter eines ödipalen Inzests und wird daher unter Hinweis auf die ‚scheinverwandtschaftlichen‘ Bindungen mit soviel Zorn und Abscheu zurückgewiesen.“<sup>220</sup>

In Ägypten waren die Analogien „Acker-Ehefrau“ und „Same-Saatgut“ durchaus geläufig,<sup>221</sup> wie Assmann weiter ausführt. Eine Beschaffung des Saatguts durch jemand anderen als den Ehemann käme auf metasprachlicher Ebene also durchaus einem virtuellen Ehebruch gleich. Damit wäre das Wesen des in Rubrum 6 geschilderten Vorgangs erkannt.

Assmann sieht diesen Konflikt auch vor dem Hintergrund der Situation in Ländern des Ostmittellmeerraumes, wo nomadisierende Hirtenvölker immer wieder sesshaften Ackerbauern in die Quere kamen, ähnlich wie dies in der Geschichte von Kain und Abel zum Ausdruck kommt.<sup>222</sup> Damit liegt es nahe, einen (Ur-) Konflikt aus den Ländern des fruchtbaren Halbmondes zwischen Hirten, vertreten durch Bata, und Ackerbauern, vertreten durch Anubis, als Quelle für die hier geschilderten Ereignisse zu sehen. Doch findet man im pharaonischen Ägypten keinen realen wie mythologischen Hintergrund für diesen Konflikt, anders als in Ländern des Ostmittellmeerraumes. Außerdem versucht die Frau zu verführen, nicht der Hirte. Man fragt sich daher, warum die Ereignisse, die unter Rubrum 6 geschildert werden, so breiten Raum einnehmen.

<sup>220</sup> J. Assmann, Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: Zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney, in: ZDMG Supplement III, 1, 1977, 7.

<sup>221</sup> Zu Saatkorn-Same s. bei H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, 1924, 104, 126, 135. Zur Analogie Acker-Ehefrau vgl. ebd., 157.

<sup>222</sup> Assmann, op. cit., in: ZÄS 104, 1977, 24.

Auch beruht eine Analogie von „Saatkorn-Same“ und „Acker-Frau“ in Ägypten eher auf allgemeiner Natur. In diesem auf gedanklicher Ebene noch bis heute geläufigen Sinne wurden in der Lehre des Ptahhotep die Bilder „Acker-Ehefrau“ gebraucht:

„Sie (die Ehefrau) ist ein nützlicher Acker für ihren Herrn.“<sup>223</sup>

Vielleicht ging es dem Autor in Rubrum 6 doch um eine ganz konkrete mythologische Situation, die direkt mit Feldfruchtbarkeit zu tun hat.<sup>224</sup> Emotionale Effekte zu erzeugen, was nicht selten durch dramatisierende Schilderung von Ereignissen aus der Menschenwelt erreicht wird, gehört dabei durchaus zu den Mitteln des Mythos. Der (fehlgeschlagene) Antrag könnte ein in der ausländischen Mythologie verankertes Ereignis spiegeln, wie bereits von Altorientalistinnen immer wieder vermutet wurde, denn Göttinnen aus dem vorderasiatischen Raum verfügen durchaus über die Fähigkeit, Fruchtbarkeit auf den Feldern zu erzeugen. Durch die Verbindung Aussaat - Saatgut - Verführungsversuch könnte ausgedrückt sein, daß die Frau des Anubis Einfluß auf Wachstumsvorgänge nehmen möchte. Dann würde das „Eingreifen“ der Frau darauf hindeuten, daß durch Geschlechtsverkehr mit einer Gottheit, die wie Bata mit Schöpferkräften ausgestattet ist, der Boden befruchtet werden soll. Somit ließe sich Assmanns Vermutung einer Verbindung zwischen Feldfruchtbarkeit und Verführungsversuch auf eine neue, weitere Grundlage stellen und wäre keineswegs überinterpretiert, wie Emma Brunner-Traut meint.<sup>225</sup> Im Antrag der Frau könnte ein Reflex auf ausländische Kulte mit *hieros gamos*-Riten vorliegen, in denen sich (Stier-) Gott und Göttin begegnen. Die Frau des Anubis wäre damit tatsächlich eine Art Göttin, genauer: Reflex einer Fruchtbarkeitsgöttin vorderasiatischer Ausprägung, denn in Ägypten ist keine weibliche Macht belegt, die das Pflanzenwachstum auslöst. Anders als in anderen Ländern des alten Orients fällt im Niltal der Anteil weiblicher Gottheiten an der Feldfruchtbarkeit weg. Damit gibt es zunächst gar keinen mythologischen Grund für die Thematisierung der Sexualität in Zusammenhang mit der Aussaat, obwohl die Analogie Acker - Frau bekannt war. Mit dem Fehlen einer Göttin, die den fruchtbaren Acker verkörpert oder die Vegetation erschafft, fehlt auch der Bedarf, diese Feldfruchtbarkeit über Bilder wie „Frau“ und

<sup>223</sup> Zit. n. H. Brunner, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, 1988, 122, Z. 294. Mit einem „fruchtbaren Acker“ werden in derselben Lehre auch Freunde eines Mannes verglichen, was ebenfalls für den allgemeinen Sinn der Redewendung in Ägypten spricht, s. H. Brunner, ebd., 127, Z. 411-412.

<sup>224</sup> Auch der Gesamtcontext der Erzählung spricht für ein mythologisches Konzept, s. unter: 3. Die Bedeutung der Erzählung im religiösen und politischen Umfeld der 19. Dynastie.

<sup>225</sup> In LÄ IV, s.v. „pd’Orbiney“, Anm. 35.

„Verführung/Befruchtung“ derartig ausführlich zu thematisieren, was darauf hindeuten würde, daß eine für den Gesamtablauf der Ereignisse so bedeutende Szene durch Literatur aus dem vorderasiatischen Umfeld inspiriert wurde und vielleicht doch zweckfrei komponiert worden wäre. Man könnte zunächst die Schlußfolgerung ziehen, die Verführungsszene im Papyrus d’Orbiney schildere gleichnishaft ein menschliches Drama, untermalt mit einer gewissen Naturmetaphorik. Dazu aber will nicht passen, daß man es mit Gottheiten zu tun hat, und zwar mit Figuren, die durchaus in den Bereich des Feldbaus gehören. Bata, der Stiergott, sorgt laut Eingangsrubren für Vieh und Feld, und Anubis, der Balsamierergott, hilft mit, Fruchtbarkeit aus Erde und Nilwasser, Körper und Leichensaft des Gottes Osiris, zu erzeugen.

Die Ereignisse in Rubrum 6 erscheinen wie eine verbogene, verzerrte Spiegelung einer *hieros gamos*-Situation, so daß das Motiv der (abgewiesenen) Verführung in den folgenden Abschnitten einer genauen Analyse bedarf. Werfen wir einen Blick auf außerägyptische Zeugnisse. Es existieren Texte, in denen der Antrag einer Göttin verweigert, aber auch angenommen wird. In beiden Fällen scheint es sich um Varianten eines Grundmotivs zu handeln, wobei die Annahme des Antrages die ursprünglichere Version wiedergeben dürfte. Diese entspricht einer archaischen Auffassung, wonach Feldfruchtbarkeit durch sexuelle Aktivität auf Götterebene erzeugt wird. Im nächsten Abschnitt ist zu klären, welche Zusammenhänge und Unterschiede es zwischen den verschiedenen Varianten gibt.

#### 2.2.6.2 Verbindungen des Verführungsmotivs zu zeitgenössischen außerägyptischen Literaturwerken

Ähnlichkeiten des Verführungsmotivs von Rubrum 6 mit Literaturwerken des außerägyptischen Raumes sind immer wieder diskutiert worden, vor allem in der Altorientalistik.<sup>226</sup> Allerdings wurde nie der Versuch gemacht zu klären, wie und zu welchem Zweck die Adaption und Bearbeitung fremden Mythenmaterials durch pharaonische Gelehrte erfolgt ist.

Ein Transfer fremdländischer literarischer Zeugnisse stellte im welt-offenen Ägypten der Ramessidenzeit kein Problem dar. Ausländische Literatur zur Einübung von Fremdsprachen für die diplomatische Korrespondenz wurde schon früher am Königshof von Amarna gefunden.<sup>227</sup> Diese Funde

<sup>226</sup> M. Astour, *Hellenosemitica*, op. cit., 1965, 256 ff. S. jetzt auch bei H. Ringgren, *Die Versuchung Josephs* (Gen 39), in: *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament*, Festschrift f. J. Schabert, hrsg. v. M. Görg, 1989, 267.

<sup>227</sup> Helck, *Beziehungen*, 435. Auch ein keilschriftliches Wörterbuch soll es in Amarna gegeben haben, S. Smith/C. J. Gadd, *A Cuneiform Vocabulary of Egyptian Words*, in: *JEA* 11, 1925, 230-239.

geben uns über eine Kenntnis sumero-babylonischen Mythenmaterials in Ägypten Auskunft. Vorderasiatische Mythen hat man teils als Übungsstücke verwendet, teils wohl dazu, sich mit der Vorstellungswelt fremder und mit Ägypten in Beziehung stehender Völker vertraut zu machen. Überliefert sind z.B. der Mythos um Nergal und Ereschkigal,<sup>228</sup> Adapa und der Südwind,<sup>229</sup> und auch Baals Kampf mit dem Meer, der aus dem Mythenschatz von Ugarit stammt, ist in Ägypten bekannt gewesen, wie der Fund des sogenannten Astartepapyrus beweist.<sup>230</sup> Diese Ereignisse sollen in Rubrum 10 einen Niederschlag finden und sind dort noch zu besprechen. Zunächst soll untersucht werden, inwieweit thematische Zusammenhänge des Verführungsmotives mit ausländischem Textmaterial existieren könnten.

Wie in Ägypten, so ist auch im ugaritischen Raum das geflügelte Wort nicht unbekannt gewesen, wonach die Frau ein Ackerfeld ist, das „gepflügt“ werden muß.<sup>231</sup> Analogien wie „Frau - Acker“ und „Geschlechtsverkehr - Pflügen“ dürften in Vorderasien ebenfalls sprichwörtlich gewesen sein. Anders als in Ägypten wird in Vorderasien der Vergleich Frau - Acker sehr direkt. Die Vulva der Göttin Inanna, der sumerischen Vorgängerin der Göttin Ishtar, wird in kultischen Liedern als ein zu pflügender Acker besungen. Der Text, ganz offenbar ein Fruchtbarkeitshymnus, läßt deutlich werden, wie sehr in Ländern außerhalb Ägyptens Fruchtbarkeit des Ackers und sexuelle Aktivität auf Götterebene als analoge Erscheinungen aufgefaßt werden konnten:

„Und ich, Inanna?  
 Wer wird meine Vulva pflügen?  
 Wer wird mein hohes Feld pflügen?  
 Wer wird meinen feuchten Grund pflügen?  
 Und ich, die junge Frau?  
 Wer wird meine Vulva pflügen?  
 Wer wird den Ochsen vor mir aufstellen?  
 Wer wird meine Vulva pflügen?“

Worauf die Antwort vom „Mann ihres Herzens“ erfolgt:

„Oh königliche Frau, der König wird sie für dich pflügen,  
 Dumuzi, der König, wird sie für dich pflügen!“<sup>232</sup>

---

<sup>228</sup> EA 357.

<sup>229</sup> EA 356.

<sup>230</sup> P. E. Newberry, *The Amherst Papyri*, 1899, pl. XIX, XX, XXI. Hieroglyphische Umschrift in: *Bibliotheca Aegyptiaca* I, 76-81. Zu den kanaanäischen Mythen in Ägypten s. Stadelmann, *Gottheiten*, 125, m. Anm. 7. Mehr zu diesem Papyrus s. unter Rubrum 11.

<sup>231</sup> U. Winter, *Frau und Göttin*, in: *OBO* 53, 1987, 322.

<sup>232</sup> U. Winter, *op. cit.*, 291.



Es könnte sich hier um ein Lied handeln, das den *hieros gamos* - Akt besingt. Der sumerische König handelt kultisch gesehen in der Rolle des Vegetationsgottes Dumuzi/Tammuz. Die Göttin Ishtar, als Nachfolgerin der sumerischen Inanna ebenfalls Gemahlin des Vegetationsgottes Tammuz, war im Ägypten des Neuen Reiches gut bekannt. Schon Amenophis III. war ein Verehrer dieser Göttin.<sup>233</sup> Mitanni-Könige schickten ihm ein Kultbild der Ishtar, damit der kränkelnde König von seinen Leiden genesen sollte.

Mit syrisch-palästinensischen Darstellungen von Göttinnen, die sich vor dem Wettergott durch Heben des Rockes entblößen, befaßt sich eine Untersuchung von Othmar Keel.<sup>234</sup> Er sieht darin eine Aufforderung an den Wettergott, den Regen, d. h. seinen Samen zu spenden und die Göttin zu befruchten, so daß Wachstum entsteht. Verführung des Wettergottes durch eine Göttin zur Erzeugung von Feldfruchtbarkeit - kann es hier irgend eine Verbindung mit der Szene im Papyrus d'Orbiney geben?

Vorläufig kann festgehalten werden, daß erstens in den Ländern des Vorderen Orients das Verführungsmotiv schon zu einem frühen Zeitpunkt in zwei Grundausprägungen existiert haben dürfte, und daß zweitens eine Fülle von Zeugnissen existiert, die auf sexuell konnotierte Vorstellungen um Feldfruchtbarkeit hinweisen. In diesem Umfeld dürfte das Verführungsmotiv des Papyrus d'Orbiney seine Wurzeln haben. Damit stellt sich eine weitere Frage: Warum ist es zur Verweigerung des Antrages gekommen? Wenden wir uns deshalb zunächst der Struktur des Schemas der versuchten Verführung zu. Typisch ist dabei

- ein rein sexueller Charakter der Annäherung.
- Der Mann, der verführt werden soll, ist stets jünger als die Frau.
- Der Mann ist Jäger oder wird als sehr maskulin charakterisiert.
- Der Mann widersteht den Verführungskünsten, was zu seinem Untergang führt.<sup>235</sup>

Jan Assmann<sup>236</sup>, Susan T. Hollis<sup>237</sup> und Delbert Hillers<sup>238</sup> wollen in Anlehnung an den Ethnologen Arnold van Gennep<sup>239</sup> in der Struktur der Verführungsszene, wie sie der Papyrus d'Orbiney aufweist, ein immer wiederkeh-

<sup>233</sup> Helck, Beziehungen, 169.

<sup>234</sup> O. Keel, Vom Recht der Bilder, gesehen zu werden, in: OBO 122, 1992, 152.

<sup>235</sup> Nach Hollis, op. cit., 97-102.

<sup>236</sup> Assmann, op. cit., in: ZÄS 104, 1977, 23 f.

<sup>237</sup> Op. cit., 98.

<sup>238</sup> D. Hillers, The Bow of Aqhat: The Meaning of a Mythological Theme, in: Orient and Occident. Essays Presented to C. H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday, hrsg. v. A. Hoffner, in: AOAT 22, 1973, 71-81.

<sup>239</sup> A. von Gennep, Rites of Passage, 1960.

rendes und weit verbreitetes Schema erkennen. Hollis faßt dessen Grundzüge zusammen:

- Ein junger und sehr männlich wirkender Mann lebt im Haus einer älteren Frau, die Autorität besitzt.
- Die Frau fühlt sich zu dem Mann hingezogen und versucht, ihn zu verführen.
- Der Mann verweigert den Antrag, weil er unpassend ist.
- Die Frau beschuldigt ihn daraufhin fälschlich, sie verführt haben zu wollen.
- Daraus folgt eine strenge Bestrafung des Mannes, meist durch einen anderen Mann in Autoritätsstellung.
- Die Folge daraus ist Verbannung als Analogie zum Tod.
- Es kommt aus dem Exil heraus zu einer Herausforderung.
- Es findet nach dem Exil eine Auseinandersetzung statt.
- Ein siegreicher Ausgang ermöglicht die glückliche Heimkehr.
- Nach der Rückkehr erreicht der einst Geächtete einen andersartigen, oftmals sozial höheren Status als vorher.
- Die Gemeinschaft profitiert davon.

Hollis ist mit Assmann der Meinung, daß auch der Papyrus d'Orbiney eine Art Übergangsritus beschreibt.<sup>240</sup> Es gehöre dabei zu diesem Motiv, daß der Held, dem ein solches Angebot offeriert wird, immer verlieren muß (*catch 22-situation*); geht er nicht darauf ein, ist es sein Untergang, geht er aber darauf ein, dann auch.<sup>241</sup>

Die Desintegration aus einem sicheren und komfortablen Leben erzwingt gemäß den Übergangsriten eine Statusänderung, meist in der Zeit des Übergangs von der Kindheit/Jugend zum Erwachsenen. Auf dem Höhepunkt des Ritus erwartet den Initianden schließlich der Tod bzw. ein symbolischer todesähnlicher Zustand. Nach einer „Wiedergeburt“ aber wird er in einen anderen, höheren sozialen Status re-integriert. Grundsätzlich kann aber jeder Statuswechsel von einer Todes- und Auferstehungssymbolik begleitet sein, vor allem wenn es um Regeneration geht. Dies kommt besonders deutlich bei den königlichen Sed-Festen zur Erneuerung der königlichen Kraft zum Ausdruck. Auch hier muß der alte König zunächst „sterben“; er wird rituell bestattet, damit er verjüngt wieder auferstehen kann. Obwohl der Verlauf der Erzählung des Papyrus d'Orbiney das weltweit belegte rituelle Schema einer Initiation spiegelt, ist zunächst Vorsicht bei der Bewertung der Ereignisse geboten. Bata ist ein Gott, der nicht mehr „erhöht“ werden muß. Die Frage

---

<sup>240</sup> Hollis, op. cit, 98 ff.

<sup>241</sup> A.a.O., 102.

stellt sich, welcher Übergang denn mit seiner Verweigerung eingeleitet werden soll? Eine Erklärung der verschiedenen Varianten der Verführung bzw. der versuchten Verführung muß sich daher unbedingt an der konkreten, in einer Erzählung geschilderten Situation und an den jeweiligen kulturellen Gegebenheiten verifizieren. Dazu ist es notwendig, sich die entsprechenden Texte genauer anzusehen und in den folgenden Ausführungen etwas weiter auszugreifen.

Das berühmteste, älteste Beispiel für eine zurückgewiesene Verführung findet sich im Gilgamesch-Epos. Zeitlich datiert die Form des Zwölf-Tafel-Epos, in dem das Motiv erstmals nachweisbar ist, allerdings erst um 1200 v. Chr.<sup>242</sup> In den älteren Fassungen fehlt es auffallenderweise. Verbindungen des Gilgamesch-Epos zum Papyrus d'Orbiney sind ja bereits von Vikentiev vermutet worden.<sup>243</sup> Astour greift diesen Gedanken auf und sieht im ägyptischen Text Ähnlichkeiten mit altorientalischem Mythenmaterial und Vegetationskulten.<sup>244</sup> Er denkt zunächst an Tafel V des Gilgamesch-Epos. Hier wird Chuwawa, ein Baumgeist und Wächter des Zedernwaldes, von Gilgamesch, dem König von Uruk, während seines Zuges zum Zedernwald beim Fällen der Zedern erschlagen. Auch Bata wird später, als Baumgott unter Rubrum 12, durch einen König den Tod finden. Durch die Verführungsszene auf Tafel VI des Gilgamesch-Epos fühlt sich auch Astour an den Verführungsversuch des Papyrus d'Orbiney erinnert. Auf der Tafel VI versucht die Göttin Ishtar, den starken, sehr männlich auftretenden Gilgamesch zu verführen. Der Text ist für diese Untersuchung auch insofern interessant, weil sich hier, ähnlich wie im Papyrus d'Orbiney, wieder eine Verbindung der Motive „Verführung“ und „Fruchtbarkeit“ findet:

„Komm, Gilgamesch, sei mein Gemahl!  
 Deine Fülle mache mir zum Geschenk!  
 Du sollst mein Mann sein, ich will deine Frau sein!  
 Ich will dir bespannen lassen einen Wagen voll Lapislazuli und Gold,  
 dessen Räder voll Gold sind, voll Edelstein die Hörner!  
 Bespannt sei er mit Stürmen und großen Mauleseln.  
 Unter Zederndüften<sup>245</sup> betritt unser Haus!  
 Bei deinem Eintreten in unser Haus  
 sollen dir Reinigungspriester aus Aratta die Füße küssen!

<sup>242</sup> J. J. Stamm, Das Gilgamesch - Epos und seine Vorgeschichte, in: Wege der Forschung CCXV, Das Gilgamesch-Epos, hrsg. v. K. Oberhuber, 1977, 292 ff.

<sup>243</sup> V. Vikentiev, Le conte égyptien des deux frères et quelques histoires apparentées, in: Bulletin of the Faculty of Arts 2, 1949, 67-111. S. dazu im Einleitungsteil bei 1.1.3.

<sup>244</sup> M. Astour, Hellenosemitica, op. cit., 1965, 256-61.

<sup>245</sup> St. Dalley, Myths from Mesopotamia, 1989, 77, übersetzt Piniendüfte.

Vor dir sollen knien Könige, Herren und Fürsten (...).

Die Ziegen sollen dir Drillinge, die Schafe Zwillinge werfen!“<sup>246</sup>

Gilgamesch verweigert den Antrag der Göttin, obwohl ihm allerlei Gaben zuteil werden sollen; vor allem die Vermehrung des Viehs ist auffallend. Er weist nun als nächstes auf die destruktive Seite der Göttin hin. Wer sich mit ihr einläßt, wird vernichtet oder verwandelt. Hier zeigt sich die erotische Macht und zugleich die negative Kehrseite einer Göttin. Dann begründet Gilgamesch die Ablehnung mehrfach, beginnend mit dem Schicksal des Vegetationsgottes Tammuz:

„Dumuzi, dem Geliebten deiner Jugend,  
hast du Jahr für Jahr dauernd zu weinen bestimmt.  
Den bunten *allallu*-Vogel liebtest du;  
du schlugst und zerbrachst seinen Flügel.  
Jetzt hastet er in den Wäldern und ruft ‚*kappi*‘.<sup>247</sup>  
Du liebtest den Löwen, den kraftvollkommenen,  
doch dann grubst du ihm sieben und sieben Gruben.  
Du liebtest das Pferd, das kampfesfrohe,  
hast du ihm Peitsche, Stachel und Peitschenschnur bestimmt,  
sieben Doppelstunden zu laufen hast du ihm bestimmt;  
(Wasser) aufzurühren und zu saufen hast du ihm bestimmt;  
seiner Mutter Silili hast du dauernd zu weinen bestimmt.  
Du liebtest den Hirten, den Hüter,  
der ständig dir Aschenkuchen aufschichtete,  
[und täg]lich dir Opferschafe schlachtete,  
Du schlugst ihn und hast ihn in einen Wolf verwandelt.  
Jetzt verjagen ihn seine eigenen Hütejungen,  
und seine Hunde beißen ihn in die Schenkel.  
Da du liebtest den Ischullanu, den Gärtner deines Vaters,  
der dir beständig Dattelnkörbe brachte,  
(und) täglich deinen Tisch prangend machte.  
Die Augen erhobst du zu ihm und gingst zu ihm:  
,Mein lieber Ischullanu, laß uns deine Kraft genießen!  
Strecke auch deine Hand aus und berühre unsere Scham!‘“<sup>248</sup>

<sup>246</sup> Tf. IV, 7-18. Übersetzung nach: K. Hecker, Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: TUAT, Bd. III, Lief. 4: Weisheitstexte, Mythen und Epen II, 1994, 671-774. Die Verführungsszene auf S. 699 f.

<sup>247</sup> Eine Krähenart, deren Ruf wie „*kappi*“, d.h. „mein Flügel“, klingt.

<sup>248</sup> Hecker, op. cit.

Ischullanu weigerte sich, weil er dann sein Brot unter Schande essen und ihm nur Halfagras statt Wolle als Bedeckung zuteil würde. Auch er wurde dafür von der Göttin bestraft:

„Du hörtest diese [seine Rede],  
 schlugst ihn und hast ihn in einen Frosch verwandelt.  
 Du liebst ihn wohnen inmitten von Mühsal.“<sup>249</sup>

In einem einzigen Satz faßt Gilgamesch seinen Unmut über den Antrag der Göttin Ishtar zusammen:

„Und mich, liebst du mich, würdest du wie diese [behandeln]!“<sup>250</sup>

Ishtar droht nun mit dem furchtbaren Himmelsstier, der das Land verwüsten soll, weil Gilgamesch ihren Antrag wegen ihrer Destruktivität, Treulosigkeit an ihren Liebhabern und ihrem Gattenverrat grob zurückweist. Als noch dazu der von Ishtar geschickte Himmelsstier von Enkidu und dem vitalen Gilgamesch kurzerhand erschlagen wird, fordern die Götter Anu und Enlil als Strafe für den Frevel den Tod der beiden.

Auf welche Schicksale spielt Gilgamesch mit seinen Vorwürfen an? Der sumerische Gott *Dumuzi*, dessen Name im Hebräischen und Aramäischen als Tammuz überliefert ist, ist ein alter sterbender und wiederauferstehender Vegetationsgott.<sup>251</sup> Sein alljährliches Verschwinden in der Unterwelt wird rituell beweint. Der Kult des Tammuz war im gesamten Ostmittelmeerraum über sehr lange Zeit verbreitet. Noch Ez 8,7 schildert eines der „Greuel“, die ihm, dem Propheten, von einer übernatürlichen, von der Gottheit gesandten Gestalt gezeigt werden:

„Aldann brachte er mich an den Eingang des Tores des Jahwetempels, das nach Norden liegt, und siehe da, da saßen die Frauen, die den Tammuz beweinten.“

Man hat den Tod des Vegetationsgottes Tammuz als jahreszeitlich bedingtes Verschwinden der Vegetation gedeutet.<sup>252</sup> Dem Gott ist aber für eine bestimmte Zeit der Aufenthalt auf Erden erlaubt, so daß er unter allgemeinem Jubel zurückkehrt – und mit ihm das Leben. Im Kult vereinigt sich die Göttin Inanna/Ishtar mit Tammuz jährlich im *hieros gamos*-Ritual, wodurch das Land erneuert wird und ein weiterer Vegetationszyklus beginnen kann. Diese Rolle des Tammuz soll nun auch Gilgamesch einnehmen.

<sup>249</sup> Tf. VI, 75-77.

<sup>250</sup> Tf. VI, 79.

<sup>251</sup> Grundlegend zu Innana und Tammuz sind die Arbeiten von S. N. Kramer, zuletzt: *Le rite du mariage sacré*, in: RHR 181, 1972, 121-146.

<sup>252</sup> Zusammenfassend im Wörterbuch der Mythologie, 52.

Ishtar ist wie schon ihre sumerische Vorgängerin Inanna eine vielschichtige Gottheit, die ähnlich der Göttin Astarte im wesentlichen als Himmels- und Kriegsgöttin, sowie als Liebe und Leben spendende Naturgöttin in Erscheinung treten kann.<sup>253</sup> Als solche verfügt sie über das Leben. In einem Mythos, der von Inannas Gang zur Unterwelt berichtet,<sup>254</sup> wird die Göttin von der Todesgöttin Ereschkigal in der Unterwelt festgehalten. Auf Erden hört mit dem Gang Inannas in die Unterwelt das Wachstum auf. Als Schwester Inannas erscheint Ereschkigal wie deren spiegelbildliches Gegenteil. Inanna kann den Dämonen ihrer unterweltlichen Schwester nur entkommen, indem sie ihr Ersatz anbietet. Sie liefert ihren Geliebten Tammuz aus. Mit dem Gilgamesch-Epos besitzen wir eines jener seltenen Dokumente, welches die Kehrseite einer mächtigen Göttin sichtbar macht. Verführung, Tod und Verwandlung sind die Bilder, die offenbar zu einer erschaffenden weiblichen Naturmacht gehören. Für die Verführten hat dies allerdings recht üble Folgen. Interessant ist noch, daß sich in der oben zitierten Stelle auch ein Hinweis über das Bild des „Hirten“ findet:

„Du liebtest den Hirten, den Hüter, der ständig dir Aschenkuchen aufschichtete, [und täg]lich dir Opferschafe schlachtete. Du schlugst ihn und hast ihn in einen Wolf verwandelt.“

Wegen der mythischen Situation, in der sich die geschilderten Ereignisse bewegen, dürfte es sich bei dem Hirten um eine in der übernatürlichen Sphäre verankerte Figur handeln. Da er sich mit der Göttin einläßt, ist er, wie all die anderen Verführten, dem Tod geweiht; er wird von ihr ähnlich wie der stolze Jäger Aktaion in ein Tier verwandelt, ausgerechnet in den Hauptfeind der Hirten, einen Wolf. Auf diese Schicksale spielt Gilgamesch mit seinen Vorwürfen gegen die Göttin Ishtar an.

Schon in diesem frühen Beleg zeigt sich deutlich, daß es zwei Möglichkeiten der Verführung durch die Göttin gibt: Akzeptanz des Antrages oder Nichtakzeptanz. Eine männliche Figur, der ein derartiger Antrag gemacht wird, steht vor der Wahl, sich zwischen Scylla und Charybdis zu bewegen: Wird der Antrag akzeptiert, so wird der Geliebte von der Göttin als Natur- und Todesmacht in ein neues, anderes Wesen verwandelt, falls nicht, so gerät sie in rasende Wut und versucht, den von ihr „Geliebten“ zu vernichten. Damit stellt sich als nächstes die Frage, was bzw. welche Entwicklung diese Spannung ausgelöst hat.

---

<sup>253</sup> Ausführliche Zusammenfassung der Aspekte dieser Göttin im Wörterbuch der Mythologie, 81 ff. Zur Schöpferkraft weiblicher Figuren Vorderasiens vgl. auch W. v. Soden, Akkadische Gebete an Göttinnen, in: RA 52, 1958, 134 f.

<sup>254</sup> Übersetzung in: TUAT III, 3, 1993, 458-495.

In einer Untersuchung zu der zitierten Stelle auf der sechsten Tontafel des Gilgamesch-Epos kommt auch Tzvi Abush<sup>255</sup> zu dem Ergebnis, daß Gilgamesch laut dieser - wegen ihrer Ausführlichkeit sehr ungewöhnlichen - Passage nichts Geringeres als das Todesschicksal erwarten würde, wenn er in den Antrag der Göttin einwilligt. In den Versprechungen der Göttin erkennt Abush klar funeräre Symbole: Die angedeutete Fahrt in einem prunkvollen Wagen mit den übernatürlichen und dämonischen Zugtieren würde Gilgamesch in die Unterwelt führen, eine Bestattungsfahrt unter „Zederndüften“ ins Grab. Der Text beschreibt nach Abush deutlich ein Bestattungsritual, das von Ishtar versprochene „Haus“ ist für Gilgamesch nichts anderes als das Grab.<sup>256</sup> Dort, in der Unterwelt als König der Könige verehrt, wird er in der Erde, wie Tammuz, zur Quelle der irdischen Fruchtbarkeit der Tiere und Pflanzen. Diese Fruchtbarkeit resultiert laut Abush aus dem Tod, und zwar nach dem *hieros gamos* mit der Göttin.<sup>257</sup> Danach folgt das Stadium der Umwandlung. Aus diesem Grunde - weil er nicht dem Schicksal des Tammuz anheimfallen will - muß Gilgamesch den Antrag der Göttin ablehnen. Gilgamesch will der Vergänglichkeit seines menschlichen Schicksals zunächst unvergänglichen, individuellen Ruhm entgegensetzen und sucht nach Unsterblichkeit. Die Göttin zu lieben bedeutet aber, wie Tammuz zu sterben und seine bisherige Identität zu verlieren.<sup>258</sup> Gilgamesch kann die ihm zugedachte Rolle als Gott der Unterwelt, die ihm schließlich in der Verehrung der Nachwelt zuteil werden soll, unter diesen Umständen (noch) nicht einnehmen; es bedarf laut Abush einer weiteren Entwicklung, einer Erweiterung der Arena der Ereignisse.<sup>259</sup> Diese Entwicklung besitzt, kulturgeschichtlich betrachtet, in der Tat eine emanzipatorische Dimension von enormer Tragweite.

Die mächtige und traditionsreiche Ishtar aber stellt sich dieser Entwicklung entgegen. Sie akzeptiert Gilgameschs Willen nicht. Folge der Weigerung ist daher laut Abush die Freisetzung enormer Kräfte der Göttin, ausgedrückt in dem Wunsch nach Vernichtung. Mit dem Hinweis auf das Schicksal des Gärtners gibt Gilgamesch kund, daß ihm auch dies bekannt ist. Der Himmelsstier,<sup>260</sup> den Ishtar nun losschickt, verleiht dem Konflikt eine kosmische Dimension. Das eigentlich lebensspendende Tier zeigt hier seine

---

<sup>255</sup> T. Abush, *Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the Gilgamesh Epic Tablet 6, Lines 1-79*, in: *History of Religions* 26,2, 1986, 143-187.

<sup>256</sup> A.a.O., 153 ff.

<sup>257</sup> A.a.O., 157 m. Anm. 35.

<sup>258</sup> Abush verweist, a.a.O. 157, noch auf die in der Ethnologie bekannten Zusammenhänge in der Symbolik von Heirat und Tod/Aufgabe des bisherigen Status.

<sup>259</sup> A.a.O., 173 f.

<sup>260</sup> Vermutlich ein (Un-) Wetterstier, da er die Ernte verderben soll.

wilde Kehrseite und wird als Werkzeug in den Händen der Göttin Ishtar zur machtvollen Gesamtheit des Todes, so wie Gilgamesch zur machtvollen Behauptung des Lebens wird.<sup>261</sup> Dieser Bedrohung setzt Gilgamesch seinen persönlichen Willen entgegen. Die Wucht der Reaktion der Göttin macht deutlich, daß kein gewöhnlicher Sterblicher es wagen könnte, ihr Paroli zu bieten. Der Konflikt weist damit über eine personell-menschliche Ebene hinaus. Das Muster des Angebots charakterisiert Abush als Verführung - Ablehnung - Niederlage. Auch er will hinter dem Schema, das Tafel VI des Gilgamesch-Epos beschreibt, die Struktur eines Übergangsritus erkennen mit dem Verlauf: Aufgabe des bisherigen Status (Separation) - Transition - Inkorporation, in letzterem Fall in den Leib der Göttin bei der Bestattung. Der Übergang in das Reich der Toten aber soll sich erst dann vollziehen, wenn Gilgamesch seine Taten vollendet hat. Erst dann kann er seine neue Rolle als Unterweltsgottheit einnehmen.

Ishtar zeigt sich hier als Verkörperung einer Nachfahrin jener frühen Göttinnen,<sup>262</sup> die als Personifikation der agrarischen Naturmacht eine Quelle von Fruchtbarkeit und Leben sein können, letztlich allen Wesen aber auch den Tod bringen. In der Aufzählung der Liebhaber will Abush Stufen der Entwicklung des Lebens sehen, beginnend mit Tammuz als allgemeine Form des neuen Lebens in der Natur, den verschiedenen Wildtierarten Vogel und Löwe, dem domestizierten Pferd bis hin zum Kulturmenschen. Damit kommt Abush zum Kernpunkt der Weigerung. Auffallend ist für ihn nun, daß die höheren Entwicklungsstufen von Gilgamesch detaillierter beschrieben werden als vorhergehende. Mit dem weiteren Fortschreiten der Entwicklungsstufen ist für ihn eine wachsende Bewußtheit verbunden: Hier beginnend mit dem Hirten als Kreatur auf dem Weg zur Zivilisation, dem Gärtner als bereits zivilisierten Menschen, endend mit dem urbanen Menschen als höchster Stufe, verkörpert in König Gilgamesch selbst. In der Bewertung der Ereignisse auf Tafel VI sieht Abush letztlich das Ergebnis eines gesellschaftlichen Wandels. Staatliche Organisation, vor allem aber Krieg und persönliche Leistungen prägen in immer stärkerem Ausmaß das Leben im Zweistromland, so daß sich diese Veränderungen auch in der Literatur abzuzeichnen beginnen. Dieser Wandel könnte erklären, warum die Verführungsszene mit ihrer Konsequenz, der Ablehnung, in den älteren Fassungen des Epos noch nicht auftaucht.

---

<sup>261</sup> Abush., op. cit., 176.

<sup>262</sup> Die ältesten Zeugnisse und Kultstätten für diese weit verbreiteten Figuren, zu denen schon vor über 6000 Jahren ein Stier als männliches Pendant hinzutritt, finden sich in Anatolien, s. J. Mellaart, *The Archaeology of Ancient Turkey*, 1978. S. auch Bild 8.



Ischtars Antrag wäre auch nach Abushs Auffassung eine Anspielung auf *hieros gamos*-Riten. Doch drückt der Konflikt zwischen Gilgamesch und der Göttin keine Spannung zwischen zwei verschiedenen Kultparteien aus, nämlich zwischen Sonnen- und Fruchtbarkeitskulten, wie verschiedentlich angenommen wurde.<sup>263</sup> In ihm zeigt sich vielmehr eine zunehmende Individualisierung, eine von Konflikten begleitete Wandlung im Bewußtsein der Menschen selbst, deren Ursache im Fortschreiten der Urbanisierung in einigen Ländern des Vorderen Orients im 2. Jahrtausend v. Chr. und in einer zunehmenden Eroberungspolitik begründet ist. Das Initiationsschema mit seinem Muster des Verführungsversuchs und der Konsequenz Ablehnung - Vernichtung/Rache wäre hier, im Gilgamesch-Epos, ein Paradigma für zunehmende Komplexität menschlichen Zusammenlebens, begleitet von einer notwendigen Desintegration/Ablösung von alten Strukturen, die durch (mütterliche) Verbundenheit mit der Göttin symbolisiert werden. Alte Regeln lösen sich im Zuge dieser Entwicklung auf, was zu Konflikten führt:

„Gilgamesh’s refusal and Ishtar’s response result in and represent the destruction of the old order. (...) Seasonal cycles give way to the assertions of will and decisions of divine and human individuals; in turn these must be integrated into a cosmic order defined and characterized by more complex human organisations. (...) Here Gilgamesh will function as a divine official of an infernal extension or replica of a civilized political organisation.“<sup>264</sup>

Abush ist der Ansicht, daß die Wandlung der babylonischen Ordnung konsequenterweise auch den Bereich des Jenseits umfassen muß. Gilgamesch möchte laut Abush nicht mehr durch den Tod von der erschaffenden Naturmacht zum unpersönlichen Naturgeist, zu Pflanze oder Tier verwandelt werden, sondern - für den Status eines „modernen“ Stadtmenschen vertrauter - seine Identität als Individuum und Zivilisationsmensch ins Jenseits verlagern. Ähnliches kennt man von Ägypten. Der Ägypter fürchtete, im Tode seine Individualität und soziale Einbindung zu verlieren. Um dem zu entgehen, stand ein komplexes Inventar an Bildern, Ritualen und Texten zur Verfügung, das Jan Assman jetzt zusammengestellt

---

<sup>263</sup> Abush, op. cit., 178, Anm. 71. Dieser angenommene Konflikt zwischen einer Partei von Astralgöttern und Anhängern von Fruchtbarkeitsgottheiten wurde schon von H. Petriconi, *Die verschmähte Astarte*, in: *Romanistisches Jb.* XIII, 1962, 152 zurückgewiesen. In meinem Beitrag: *Zur Rubrengliederung der Erzählung von den zwei Brüdern*, in: *GM* 126, 1991, 97-106, habe ich noch ähnliche Zusammenhänge vermutet. Daß hier keine Schrift von Anhängern des Sonnenkultes vorliegen kann, beweist die Rolle des Sonnengottes Schamasch, der sich bei dem Todesurteil gegen Gilgamesch, Tf. VII, zwar für Gilgamesch einsetzt, gegen die Götter Anu und Enlil aber unterliegt.

<sup>264</sup> Abush, op. cit., 178 f.

hat.<sup>265</sup> Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß in der Welt des ägyptischen Jenseits durchaus eine Koexistenz verschiedener Vorstellungen existiert. Der Tote verfügt über individuelles Bewußtsein, das er nicht verlieren möchte; er hofft aber auch darauf, sich in verschiedene Formen pflanzlicher und tierischer Mächte im Schöpfungskreislauf verwandeln zu können. Über das Osirisschicksal wird der Verstorbene Bestandteil der sterbenden und sich wieder erneuernden Vegetation. In diese ursprünglicheren Zustandsformen aber vermag sich der Tote in Ägypten offenbar erst dann zu verwandeln, wenn nicht nur seine göttliche Macht, sondern gleichzeitig auch seine jenseitige Identität und seine Einbindung in das soziale Umfeld gesichert ist. Er nimmt u.a. persönliche Dinge des alltäglichen Lebens mit ins Grab, einem Ort in der Nähe seines Hauses. Verwandte feiern für ihn Totenfeste, sein Name bleibt durch den Kult, mit dem Namen dauert auch seine Identität, und einige Beamte haben sogar über eine kurze Idealbiographie hinaus in Texten ihre Ruhmestaten in ihrem Grab verewigt. Als zaubermächtiger Gott kann sich der ägyptische Jenseitige schließlich in jeden Gott oder in jede Gestalt verwandeln, die er gerne annehmen möchte, wie man dem Totenbuch, vor allem den Verwandlungssprüchen, den Kapiteln 76–88, entnehmen kann. Die Bilder dieser Verwandlungsformen werden daher überwiegend durch die Göttersphäre bestimmt; es handelt sich vor allem um Erscheinungsformen des Sonnengottes wie Falke, Reiher, Schwalbe oder Lotosblüte.

Gilgamesch, der nicht zufällig in der Nachwelt als Unterweltsgottheit verehrt wurde, würde laut Abush den Tod akzeptieren, wenn dieser nicht zum Verlust von Identität führte, so wie als Konsequenz des *hieros gamos* mit Ishtar beschrieben. Sich durch Ruhmestaten unsterblich zu machen und individuell als Person weiterleben zu wollen, ähnlich wie Pharao dies in Ägypten tut, ist geradezu ein charakteristischer Zug des Helden Gilgamesch. Folglich muß sich zuerst ein Wandel vollziehen, der die Persönlichkeit des Gilgamesch, aber auch die jenseitigen Verhältnisse umfaßt. Dieser Zustand ist laut Abush in Tafel VI noch nicht erreicht. Gilgamesch lehnt folglich den Antrag ab. Da Ishtar von Gilgamesch den Vollzug des *hieros gamos* aber schon auf Tafel VI fordert, müßte er „traditionell“ wie Tammuz sterben und verwandelt werden, dabei seine Individualität verlieren und zur anonymen Quelle der Fruchtbarkeit werden. Ein *hieros gamos* mit der Göttin vor Abschluß der individuellen Entwicklung des Gilgamesch würde für ihn die Gefahr eines Rückfalles beinhalten, der mit Identitätsverlust verbunden ist. Das Initiationsschema erklärt sich hier folglich aus der Notwendigkeit einer

---

<sup>265</sup> Zu Individualität und Tod in Ägypten s. Assmann, Tod und Jenseits, 59 ff., 235 ff. u. auch 299 ff.

Veränderung, hier eines Übergangs in eine neue Epoche, in der urbane Lebensart und individuelle Leistungen mehr und mehr ins Jenseits transferiert werden und im Tode nicht verloren gehen sollen.<sup>266</sup> Die Situation, die sich in einigen Ländern des Vorderen Orients in der Zeit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. abzeichnet, wäre demnach kulturgeschichtlich gesehen in eine qualitativ neue Phase getreten.

In seiner tiefenpsychologischen Untersuchung sieht Andreas Schweizer-Vüllers im Gilgamesch-Epos den Ausdruck einer Entwicklung des männlich-individuellen Bewußtseins.<sup>267</sup> Archaisches Denken drückt sich durch kollektive und mütterliche Verbundenheit mit der Göttin als Spenderin des Lebens aus. Diese Verbundenheit wird im 2. Jahrtausend v. Chr. im Zweistromland mehr und mehr gelockert. Eine Lösung des paradigmatischen Konflikts, der auf Tafel VI ausgelöst wird, hat auch für Schweizer emanzipatorischen Charakter - und damit eine psychologische Dimension. Für ihn macht der Konflikt und seine Verarbeitung eine Veränderung im Bewußtsein auf breiter Ebene sichtbar. Auch für Schweizer führt der Weg allmählich hin zum Individuum, so daß die Anwendung des transitorisch orientierten Übergangsschemas durchaus Sinn ergibt. Schweizer sieht ähnlich wie Abush, aber aus tiefenpsychologischer Sicht, einen geistig-kulturellen Wandel mit gravierenden Ausmaßen. Mit der Individualisierung, ausgedrückt durch das Motiv der Verweigerung, würde nach Schweizer die ursprüngliche Macht der Göttin geschwächt.

Dieses Muster von Verführung und Ablehnung auf Tafel VI erinnert in der Tat an die Szene von Rubrum 6 im Papyrus d'Orbiney. Damit scheint auch das Verhalten der Frau des Anubis irgendwie in Verbindung zu stehen mit diesem im Gilgamesch-Epos nachweisbaren Motiv der Rache der abgewiesenen, verführerischen Göttin. Zudem wird durch die Konnotation des Antrages mit der von Ishtar versprochenen Fruchtbarkeit der Tiere deutlich, daß eine Ablehnung nur auf dem Hintergrund einer ursprünglichen Akzeptanz verständlich wird. Diese Akzeptanz beruht auf einer in einigen Ländern des Ostmittelmeerraumes im 2. Jahrtausend v. Chr. noch weit verbreiteten, archaisch-agrarischen und von Gilgamesch explizit zum Ausdruck gebrachten Vorstellung, daß Pflanzen und Lebensformen über eine Muttergottheit geschaffen werden. Zwar wird der *hieros gamos*-Ritus im Zweistromland nicht abgeschafft, die Göttin als lebensspendende Kraft nicht ausgeschaltet, doch setzt ihr ein Individuum mit Macht in einer entscheidenden Situation seinen persönlichen Willen entgegen. Nach dem Tod ging der

---

<sup>266</sup> Abush, op. cit., 186.

<sup>267</sup> A. Schweizer-Vüllers, Gilgamesch. Von der Bewusstwerdung des Mannes. Eine religionspsychologische Deutung, 1991.

Mensch in den „Leib“ der Göttin ein, damit diese aus ihm eine neue, andere Lebensform erschafft. Über diesen jenseitigen Prozeß hatte der Mensch keine Kontrolle. Gilgamesch aber akzeptiert dies nicht mehr. Für die Göttin als Verkörperung mütterlich-archaischer Verbundenheit aber bedeutet dieser emanzipatorische Akt des Menschen, verkörpert durch Gilgamesch, einen Verlust, was ihr Sinnen auf Rache begründet, die gerade wegen der Position der Göttin furchtbar ausfallen muß und als Konsequenz nur den brutalen Tod des Verweigernden fordern kann. Zur Verweigerung gehört folglich die versuchte Vernichtung, wodurch schließlich das Initiationsschema ausgelöst wird, denn der Konflikt muß ja letztlich neu gelöst werden.

Zusammenfassend soll festgehalten werden, daß das Schema der versuchten und abgewiesenen Verführung in seinen ältesten Ausprägungen vermutlich eine Abwandlung von einer Verführungsszene auf Götterebene ist, die zur Erzeugung von Fruchtbarkeit diene. Im Kontext der abgelehnten Verführung läßt sich ein Ambiente von Tod und Fruchtbarkeit noch deutlich erkennen. Offenbar gehörte diese Motivik zu sogenannten *hieros gamos*-Riten, wie sie aus vorderasiatischen Ländern bekannt sind. Die Verführerinnen scheinen ursprünglich mächtige, über Kräfte des Wachstums verfügende Göttinnen zu sein. Allgemein läßt sich sagen, daß mit der Verweigerung eine Situation auf mythologischer Ebene überwunden bzw. neu definiert werden soll, was erklärt, warum das Schema der Initiation in diesem Zusammenhang auftaucht. Am Beispiel des Gilgamesch-Epos hat Abush gezeigt, daß kulturspezifische Ursachen für die Verweigerung des Antrages ausschlaggebend gewesen sein dürften. Ähnliches könnte auch im Papyrus d'Orbiney der Fall sein. Ob aber die Zurückweisung des Antrages im Papyrus d'Orbiney aus denselben Gründen erfolgt wie im Gilgamesch-Epos, erscheint zweifelhaft. Um dies zu klären, sind weitergehende Überlegungen notwendig. Es gibt einen Mythos, in dem der ursprüngliche Charakter des Geschehens noch deutlich zutage tritt. Sehen wir uns einen Text an, in dem eine Göttin versucht, den stärksten und zeugungskräftigsten der Schöpfergötter des Ostmittelmeerraumes zu verführen.

#### 2.2.6.3 Ein kanaanäischer Mythos vom Wettergott – Urbild für das Verführungsmotiv?

Der abgelehnte Antrag scheint also ein Derivat einer ursprünglich älteren Version zu sein, in der es offenbar zur Verführung eines Gottes kam, damit Fruchtbarkeit erzeugt werden kann. Sehr aufschlußreich ist eine in Bogazköy gefundene Variante des Schemas, die Forschern der Altorientalistik<sup>268</sup> immer

---

<sup>268</sup> M. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, 1965, 256 ff.; D. Hillers, *The Bow of Aqhat: The Meaning of a*

wieder vor allem im Zusammenhang mit der Josephsgeschichte aufgefallen ist. Wie bei Joseph und Bata, so ist auch hier eine ältere und „verheiratete“ Frau wie verrückt hinter einem Mann her. Auf die verblüffende Ähnlichkeit der Verführungsszenen hat mit Nachdruck Helmer Ringgren in einem kurzen Aufsatz hingewiesen.<sup>269</sup> Durch seine Figuren verrät der Text aus Bogazköy einiges. Diese gehören in den Kontext von Fruchtbarkeit und Wachstum, denn es handelt sich um einen Mythos über den vorderasiatischen Wettergott. Die „verheiratete“ Frau ist eine mächtige Göttin, die einen jüngeren Mann, den Wettergott, verführen will. Selbst die Verwandtschaftsverhältnisse sind ähnlich wie im Papyrus d’Orbiney. Im Unterschied zur Verführungsszene des Papyrus d’Orbiney aber scheint der Versuch der Göttin letztlich erfolgreich zu verlaufen. Es dürfte sich daher noch um eine jener bereits vermuteten ursprünglicheren Varianten des Schemas der Verführung zur Erzeugung von Fruchtbarkeit gehandelt haben.

Beachtenswert ist im Zusammenhang mit dem Mythos auch die Flucht Batas, die im nächsten Rubrum stattfinden wird, also im unmittelbaren Anschluß an die Verführung. Diese Flucht führt im Angesicht der Gefahr wohl kaum zufällig aus Ägypten zurück ins Land der Wettergötter. Sie mutet daher wie eine Regression an. Bata begibt sich in eine Region, in der Wettergötter heimisch waren, und aus der gut vier Jahrhunderte zuvor Einwanderer ins Deltagebiet gekommen sind. Diese Menschen brachten ihre Götter und Kulte nach Ägypten mit, wie wir noch sehen werden. Wesentliche und relevante Teile des Mythos aus Bogazköy sind am Anfang erhalten; allerdings ist der weitere Verlauf zerstört. Da bruchstückhaft gleich mehrere Duplikate von Fragmenten gefunden wurden, kann man mit Heinrich Otten<sup>270</sup> schließen, daß dieser Text nicht unbedeutend gewesen sein dürfte. Die Handlung des Mythos um den Wettergott spielt ausschließlich auf Götterebene. Doch nicht nur einige inhaltliche Parallelen zum Papyrus d’Orbiney lassen diesen Mythos als den interessantesten Text unter den verschiedenen Varianten zum Thema „Verführung“ erscheinen:

---

Mythological Theme, in: *Orient and Occident. Essays Presented to C. H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, hrsg. v. A. Hoffner, in: AOAT 22, 1973, 76 m. Anm. 30; C. Westermann, *Genesis*, 3. Teilband, *Biblischer Kommentar Altes Testament*, hrsg. v. S. Herrmann u. H. W. Wolff, 1982, 62. Einen Zusammenhang mit der Verführungsszene in der Josephsgeschichte hat vor einer Bearbeitung durch H. Otten, *Ein kanaanäischer Mythos aus Bogazköy*, in: MIO 1, 1953, 125 ff., erstmals B. Hrozý erkannt, s. bei Otten, op. cit., 148 m. Anm. 82.

<sup>269</sup> H. Ringgren, *Die Versuchung Josephs (Gen 39)*, in: *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament*, Festschrift f. J. Schabert, hrsg. v. M. Görg, 1989, 267-270.

<sup>270</sup> H. Otten, *Ein kanaanäischer Mythos aus Bogazköy*, in: MIO 1, 1953, 125 ff.

- Der Mythos ist mindestens zeitgleich zum ägyptischen Text, sein Ursprung aber wahrscheinlich wesentlich älter als die Niederschrift des Papyrus d'Orbiney. Otten datiert ihn aufgrund sprachlicher Kriterien in das 15./14. Jh. v. Chr.<sup>271</sup> Zeitlich kann er nicht jünger als 1200 v. Chr. sein, da die hethitische Hauptstadt mit ihren Archiven in dieser Zeit zerstört wurde.
- Die Ägypter herrschten zur Zeit des Neuen Reiches über Kanaan.
- Ins Deltagebiet sickerten schon vor dem Neuen Reich aus Palästina kommende Stämme ein und brachten als ihren Hauptgott den Wettergott Baal mit, der im Ägypten des Neuen Reiches eine zunehmend wichtige Rolle innehatte.
- Ägypten stand mit den Hethitern zur Zeit der Ramessiden in engstem Kontakt.<sup>272</sup>
- Der Staatsgott der zur Zeit herrschenden Ramessiden hieß Seth, in dieser Form eine *interpretatio aegyptiaca* der kanaanäischen Wettergötter.<sup>273</sup>

Der Text schildert sehr lebhaft, wie die Frau des Gottes Elkunirscha dabei ist, ihrem Gemahl Hörner aufzusetzen und ihn mit dem „jüngeren“ Wettergott zu betrügen:

[„Sei du hinter mir her! Dan]n werde auch [ich] hinter dir [her sein].  
Mit [meinem] Worte [werde ich dich] bedrücken, [mit meiner  
S]pindel werde ich dich stechen.

[ ] an dir aber mich sättigen.“ Der Wettergott hörte [dies  
und] stand [auf]. Er kam zu den Quellen des Mala-Flusses,  
[und] k[am zu] Elkunirscha, dem Gatten der Aschertu.

[Da] trat er in das Zelt [des] Elkunirscha.

[Elkun]irscha sah den Wettergott und fragte ihn:

[„Warum] bist du gekommen?“ Folgendermaßen der Wettergott:

„Wie ich zu dir und in dein Haus kam,

[da] schickte mir Aschertu [wiederum] die Mädchen [mit den  
Worten]:

„Wohlan, schlafe mit mir!“

[Aber] ich lehnte [ab]; da ...-te

jene mir/mich

[und folgender]maßen sprach sie: „Sei du hinter mir her!“

<sup>271</sup> A.a.O., 138.

<sup>272</sup> Laut Helck, Beziehungen, 435, sind Kenntnisse des Hethitischen schon unter Amenophis III. belegt. Zu den engen Verbindungen beider Staaten vgl. die Ergebnisse neuerer Grabungen in der Ramsesstadt bei E. Pusch, Metallverarbeitende Werkstätten der frühen Ramessidenzeit in Qantir Piramesse/Nord, in: Ägypten und Levante I, 1991, 247 ff.

<sup>273</sup> S. unter 3.3.1 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott.

[Dann] werde auch ich hinter dir her sein. Mit meinem  
 [Worte] werde ich dich bedrücken, mit meiner  
 [Spindel] werde ich [dich stechen}.' Deshalb bin ich gekommen,  
 mein Vater,  
 [ ] ich bin zu dir nicht gekommen. Ich [bin} von mir aus  
 [gekommen]. Aschertu weist dich, deine Mann[...]heit, ab.  
 [Und obgleich] sie deine G[attin ist}, schickt sie immer wieder nach  
 mir.“  
 [ ] Elkunirscha begann dem Wettergott  
 [zu erwidern]: „Geh! Um mit ihr zu schlafen...  
 [ ] meine (Gat)tin und demütige sie!“  
 [Der Wettergott] hörte die [Re]de Elkunirscha's und [ging] zu  
 Aschertu.  
 Der Wettergott sprach zu Aschertu: „Von deinen  
 [Söhnen] habe ich 77 getötet, habe 88 getötet.“ Aschertu  
 Hörte diese Kränkung und es ergrimmte ihr der Sinn  
 [ ] ... stellte sie und [begann] sieben Jahre zu klagen.  
 [Die Götter] schmausen, sie zechen,  
 [werden aber nicht satt, löschen nicht ihren Durst.]<sup>274</sup>

Weiteren Aufschluß über diese Begebenheit liefert ein zusätzliches Fragment:

[...und] ich [werde] [erhö]re[n] m[ein ...und] mit dir schlafen.“  
 [Elkunirscha] hörte [das] und  
 sprach zu seiner Gattin: „Wohlan, [ich werde] dir den Wettergott  
 [überlassen?], und wie dir  
 der Sinn steht, so be[handle] ihn!...“<sup>275</sup>

Die Namen der beteiligten Götter weisen, wie Otten meint, auf eine Herkunft aus Kanaan.<sup>276</sup> Elkunirscha bedeutet nach Otten „El, der Schöpfer der Erde“. Es handelt sich also um keinen hethitischen Gott, sondern um den mächtigen ugaritisch-kanaanäischen Ur- und Schöpfergott El. Der Göttin Aschertu entspricht die westsemitischkanaanäische Göttin Ascherat. Sie steht hier laut Otten vermutlich mit lebensspendenden Kräften in Verbindung. Folglich wird das Naturgeschehen in diesem Text mythologisch ausgedeutet als (inzestartige) Verbindung einer Muttergöttin mit dem Wettergott. Der Urgott

<sup>274</sup> Der Text ist nach Otten, op. cit., in: MIO 1, 1953, 125 ff, mit Auslassungen und Klammern wiedergegeben.

<sup>275</sup> A.a.O., 142 f.

<sup>276</sup> A.a.O., 144 f. Wegen einer Namensangabe auf einem anderen Textteil vermutet Otten die ursprüngliche Herkunft aus der Gegend um Amurru, Otten, ebd., 140.

El greift, wie Otten meint, in das irdische Geschehen um Fruchtbarkeit offenbar nicht mehr aktiv ein, so daß er Aschertu und den Wettergott gewähren läßt.

Interessant sind noch die Zahlenangaben im hethitischen Text. Die Zahlenfolge 77-88 ist typisch nordwestsemitisch und findet eine Entsprechung in den ugaritischen Mythen und im Alten Testament.<sup>277</sup> In der sieben Jahre dauernden Klage der Göttin sieht Otten eine in diesem Umfeld typische Zeitperiode, die wahrscheinlich in Zusammenhang mit einer Notzeit zu sehen ist. Otten erwähnt eine ähnliche Stelle im Telipinu-Mythos,<sup>278</sup> wonach Götter zu Tisch sitzen und essen, aber infolge des Verschwindens der wachstumsspendenden Gottheit nicht satt werden und ihren Durst nicht löschen können. Da der Gott Bata im 8. Rubrum prophezeit, daß auch er sieben Jahre tot sein könnte, werden wir auf diese zahlensymbolischen Angaben dort nochmals zurückkommen.

Wenn dieser Text, so Otten, die kanaanäischen Gottheiten El und Ascherat nennt, so liegt es nahe, in dem erwähnten und nur ideographisch geschriebenen Wettergott und Regenmacher den Gott Baal zu sehen, den bedeutenden Fruchtbarkeitsspenden. Es treten also keine Geringeren als die mächtigen Hauptgötter des ugaritischen Pantheons selbst auf. Daß Baal, der in Ugarit Sohn des Dagan ist,<sup>279</sup> den Urgott Elkunirscha hier mit „mein Vater“ anredet, so daß Ascherat folglich in der Rolle seiner Mutter agiert, erfüllt das Kriterium der (Schein-) Verwandtschaft, ähnlich wie im Papyrus d'Orbiney.<sup>280</sup>

Wettergötter wurden im gesamten Ostmittelmeerraum verehrt.<sup>281</sup> In den syrisch-palästinensischen Regionen waren sie meist Formen des Baal.<sup>282</sup> Der Name bedeutet „Eigentümer, Herr, Ehemann“; als Fruchtbarkeitsspenden und Regenmacher gehörte einem Baal gewissermaßen das Land. Die Verehrung von Wettergöttern im Ostmittelmeerraum resultiert aus den klimatischen Gegebenheiten der Region, die - im Gegensatz zu Ägypten -

---

<sup>277</sup> A.a.O., 133.

<sup>278</sup> A.a.O., 134.

<sup>279</sup> Wörterbuch der Mythologie, 255 f.

<sup>280</sup> H. Petriconi, Die verschmähte Astarte, in: *Romanistisches Jb.* XIII, 1962, 150 ff., hat sich mit den Verwandtschaftsverhältnissen innerhalb des Verführungsmotivs beschäftigt. Der Text aus Bogazköy wurde nicht in seine literarische Untersuchung einbezogen, da dieser Mythos damals vermutlich kaum über Fachkreise hinaus bekannt gewesen sein dürfte. S. dazu auch unter Kap. 4 Die Textgattung.

<sup>281</sup> V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, 1982.

<sup>282</sup> Zu Baal s. V. K. van der Toorn/B. Becking/P. W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons of the Bible*, 1999, 249 ff; Wörterbuch der Mythologie, s.v. „Baal“; D. Schwemer, *Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, 2001.



gänzlich vom Regen abhängig ist. Blieb dieser aus, so kam es zu einer Hungersnot, die Bewohner starben oder gingen als Bittsteller nach Ägypten, um das lebensnotwendige Getreide einzutauschen, ähnlich wie es in der Josephsgeschichte geschildert wird. Auch für das regenreichere Nildelta galten zu dieser Zeit ganz gewiß noch andere klimatische Bedingungen als für das trockene restliche Niltal, was einer engeren kulturellen Beziehung der Deltaregion zu den Ländern Vorderasiens sicherlich sehr förderlich war.<sup>283</sup>

Da der Ostmittelmerraum vom Regen gänzlich abhängig ist, existierte besonders in Syrien und Palästina, bis hin zur Türkei, eine Fülle von Erscheinungsformen von Wettergottheiten,<sup>284</sup> die für Regen, und damit für Fruchtbarkeit, zuständig waren. Nicht minder zahlreich dürften die um sie verbreiteten Mythen und Mythentransformationen gewesen sein, mit denen in diesem Raum zu rechnen ist. Die Kenntnis des einstigen Mythenbestandes umfaßt in der heutigen Forschung mit Sicherheit nur einen Teil der ursprünglichen Erzählungen.

Baal ist eine vielschichtige und weit verbreitete Gottheit. Symbol des Wettergottes ist der Stier, fruchtbar als Regen und vernichtend als rasendes Unwetter. Die ausführlichste mythologische Erzählung um den Gott stammt aus Ugarit.<sup>285</sup> In diesem komplexen Text, der kosmologische und saisonale Abläufe beschreibt, wird Baal nicht mehr verführt, sondern agiert als Gottheit, durch deren Wirken die Jahreszeiten ihren regelten Lauf

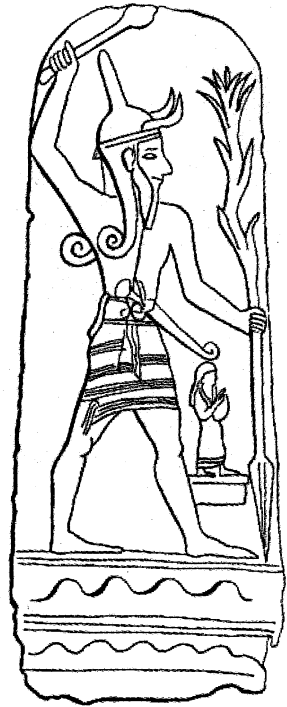


Bild 6: Baal mit dem Blitzspeer

<sup>283</sup> Der Streit um die Vermutung eines traditionellen engen kulturellen Anschlusses des Deltas an die Länder des Ostmittelmerraumes ist jetzt durch neue Funde, die diese Verbindungen bestätigen, entschieden, s. M. Bietak, Zur Herkunft des Seth von Avaris, in: Ägypten und Levante I, 1990, 9, m. Anm. 1 u. 2.

<sup>284</sup> Man beachte dazu z.B. die Liste der Schwurgötter des Friedensvertrages zwischen Ramses II. und den Hethitern, Helck, Beziehungen, 216-219, die überwiegend Wettergötter nennt.

<sup>285</sup> M. S. Smith, The Ugaritic Baal Cycle, Vol. I, Supplement to Vetus Testamentum, Vol. LV, 1994; M. Dietrich/O. Loretz, Der Baal-Zyklus KTU 1.1-1.6, in: TUAT III, Lief. 6, Mythen und Epen IV, 1997, 1091 ff.

bekommen.<sup>286</sup> Seine Gegenspieler sind die Götter Mot und Jam. Mot ist der Gott der Dürre, ein Gott der Unterwelt und des Todes, da sein Name „Tod“ bedeutet, während Jam über die chaotischen Fluten des Meeres gebietet.<sup>287</sup> Über und hinter allen Göttern steht der Stier El als Göttervater, Ur- und Allgott, der als Regulator über die kosmischen Mächte gebietet. In dieser Eigenschaft ist er ambivalent. So gilt in den ugaritischen Texten Jam als Geliebter von El, und auch Mot wird als geliebt von El titulierte. Baal, der mit Els Einverständnis getötet wird, wird letztlich von diesem beweint. Diese Widersprüchlichkeit resultiert aus der Rolle Els als kosmischem Mittelpunkt; als Erschaffer der Welt muß er die Kräfte des Kosmos regulieren und im Wechselspiel der Kräfte mythologisch ausgedrückt mal diesem, mal jenem Gott zum Sieg verhelfen. Ascherat, die Gemahlin Els, tritt in diesem Text nicht als Verführerin, sondern als Göttermutter auf. Als mächtige Göttin ist sie ähnlich der Ishtar Herrin über Leben und Tod und verhält sich Baal gegenüber ebenfalls ambivalent. Einerseits freut sie sich beim Tod des Wettergottes, andererseits setzt sie sich für ihn bei El ein, und zwar beim Bau eines Palastes für Baal.

Den Göttern werden in dem mythologischen Text aus Ugarit genau definierte Rollen zugewiesen, wobei der Mythos auf sehr sensible Weise das Wechselspiel der Kräfte schildert, wie sie der Mensch an der Küste Vorderasiens erlebt hat. Als Blitz-, Wind- und Sturmgott kämpft Baal gegen den Meergott, den biblischen Leviathan, wirft die Fluten zurück und beseitigt damit die Gefahr von Sturmfluten, die an der Küste Palästinas besonders zur Herbstzeit auftreten. Baal erbaut sich mit allerlei Kostbarkeiten einen Palast auf dem Berg Sapan, eine Art Wetterschloß, von dem aus er als Wettergott seinen fruchtbringenden Regen spendet. Es war das Bild der wolkenverhangenen, bei Unwetter von Donner widerhallenden Berge des Libanon, das den Menschen dieser Zeit die Bilder für den Mythos um Baal geliefert hat. Nach dem Bau des Palastes wird Baal schließlich von Mot überwunden und muß in die Unterwelt hinabsteigen. Mit der (vorübergehenden) Herrschaft von Mot bleibt der Regen aus, es herrschen nach fetten Jahren, ähnlich wie im von Joseph gedeuteten Traum des Pharao, Trockenheit und Dürre. Aus Rache tötet die Gefährtin Baals, die Kriegs- und Liebesgöttin Anat, Mot, so daß Baal - und damit der lebenspendende Regen - nach einer Periode der Dürre als Triumphator wieder auf die Erde zurückkehren kann. Baals Sieg

---

<sup>286</sup> Zur folgenden Interpretation des Mythos vgl. J.C.L. Gibson, *The Theology of the Ugaritic Baal Cycle*, in: *Or.* 53, 1984, 202-219.

<sup>287</sup> Vgl. dazu im Ägyptischen das Wort für „tot, sterben“ *mwt*. Für „Meer“ konnte im Neuen Reich das Wort *jm* verwendet werden, also Jam, das kanaanäischen Ursprungs ist, s. unter Rubrum 10.

über Jam und Mot ist genauso wenig endgültig wie sein Tod. Für die Menschen dieser Region, die anders als in Ägypten zur Gänze vom Regen abhängig waren, war der Regen im Frühjahr, der Sieg des Wettergottes, sicherlich das herausragende Ereignis. Der komplexe Text von Ugarit zeichnet vom Wettergott nicht, wie noch der kanaanäische Mythos aus Bogazköy, das Bild eines sexuell aktiven Fruchtbarkeitsgottes, vielmehr das eines Herrn der Welt, durch dessen vitale Aktivität als Regenmacher und Kampfbereitschaft der reguläre Ablauf der Jahreszeiten mit ihren natürlichen Phänomenen und die Wachstumsphasen garantiert werden.<sup>288</sup> Der gedankliche Inhalt dieses Textes bewegt sich in eine andere Richtung als das Konzept der älteren Kulte, in denen Göttinnen durch sexuelle Aktivität, Verführung oder Ehebruch das Wachstum garantieren.

Auch in Ägypten hat man seit der Zeit der 18. Dynastie kanaanäische Götter verehrt.<sup>289</sup> Im Königskult scheint Baal wegen seiner Ambivalenz zunächst vor allem Kriegsgott zu sein.<sup>290</sup> Weil er über das Wetter gebietet und das Meer beherrscht, spielt Baal auch als Seefahrergott eine überragende Rolle,<sup>291</sup> so daß er im Neuen Reich wohl vor allem von den Asiaten im Hafen von *Prw-nfr* bei Memphis als Schutzmacht angerufen wurde. Dort besaß er ein Schiff als Kultgegenstand,<sup>292</sup> eine Art Emblem, auf das schon im Streit zwischen Horus und Seth im Papyrus Chester Beatty angespielt wird.<sup>293</sup> Mit der Einwanderung palästinensischer Stämme ins Delta aber ist das Eindringen kanaanäischer Mythen außerhalb des Königskultes schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt gesichert, auch wenn keine textlichen Zeugnisse aus dieser Zeit vorliegen. Heute rückt eine erste Welle der Einwanderung kanaanäischer Stämme in den Norden Ägyptens, deren Echo in der biblischen Josephsgeschichte zu vernehmen ist, im Zuge neuerer Grabungen in immer klareres Licht.<sup>294</sup> Durch den Fund eines Zylindersiegels, das den Gott Baal zeigt, ist eine Präsenz des Wettergottes in Ägypten schon vor den Hyksos nachweisbar. Das Zylindersiegel wurde sogar in einer ägyptischen Palastanlage der frühen 13. Dynastie gefunden. Schon auf dieser Darstellung schreitet Baal wie ein Jäger mit Keule und Streitaxt über zwei

---

<sup>288</sup> Gibson, op. cit., 218.

<sup>289</sup> S. bei Stadelmann, Gottheiten, u. unter 3.2.1 Fremde Götter, Kulte und Mythen im Ägypten des Neuen Reiches.

<sup>290</sup> Zur Epiphanie ramessidischer Könige als kriegerischer Baal, der wie ein Stier im Himmel brüllt, s. z.B. bei Helck, Beziehungen, 448; Stadelmann, Gottheiten, 39-41.

<sup>291</sup> Wörterbuch der Mythologie, 257.

<sup>292</sup> Helck, Beziehungen, 447.

<sup>293</sup> Zum Streit zwischen Horus und Seth s. 3.3.4 Exkurs: Die Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth: Eine thebanische Reaktion auf das ramessidische Königsdogma?

<sup>294</sup> M. Bietak, Zur Herkunft des Seth von Avaris, in: Ägypten und Levante I, 9-16, insbes. 15f. m. Anm. 57 und Abb. 5.

Berge, wobei er Gazellen oder ähnliches Wüstenwild jagt (Bild 7), was auch Bata noch tun wird.<sup>295</sup> Die Abbildung ist die älteste belegbare Darstellung Baals überhaupt. Das Siegel wurde interessanterweise nicht aus Vorderasien eingeführt, dem klassischen Land der Baale, sondern, wie Manfred Bietak meint, in Ägypten selbst hergestellt. Daraus kann geschlossen werden, daß sich aus Palästina stammende Stämme schon vor den Hyksos im Delta niedergelassen haben. Das Zentrum der Einwanderer lag offenbar in der Nähe der Stelle, an der die Hyksos, schließlich auch die Ramessiden, später ihre Hauptstädte errichteten.<sup>296</sup> Selbstverständlich brachten diese Leute dabei ihre Götter mit ins Land. Unter den Göttern war als wichtigste Figur auch der Wettergott. Baal hielt also nicht erst, wie bereits Helck<sup>297</sup> ausführlich darlegt, durch politische Expansion nach Nordosten und durch die vielen eingewanderten Ausländer im Neuen Reich Einzug, sondern, wie sich seit einigen Jahren immer deutlicher herausgestellt hat, schon viel früher. Die Mythen, die den Wettergott zu diesem sehr frühen Zeitpunkt umgaben, könnten noch – anders als in den späteren ugaritischen Texten – sehr stark von sexueller Fruchtbarkeitsmotivik begleitet worden sein, so wie wir es vom kanaanäischen Text aus Bogazköy kennen.

Über eine direkte Verbindung von Göttin und Feldfruchtbarkeit liefern die Untersuchungen des Corpus der Stempelsiegel von Othmar Keel<sup>298</sup> weitere und sehr klare Hinweise. Diese Verbindung schien es zur Zeit der 19. Dynastie tatsächlich noch gegeben zu haben, vor allem im kanaanäischen Raum. In Frontalansicht wird des öfteren, ähnlich der in Ägypten zeitgleich auftauchenden Göttin Qadschu, eine nackte Göttin dargestellt, die von Zweigen umrankt wird. Nach einigen Belegen kommen diese Zweige - und damit die Vegetation - direkt aus der Scham der Göttin. Diese sogenannte „Zweig Göttin“ ist laut Keel typisch palästinensisch. Sie taucht aber auch in wenigen Belegen in Ägypten auf, und zwar nicht zufällig genau dort, wo eine starke Präsenz palästinensischer Kultur vorhanden war, nämlich in der ehemaligen Ramsesstadt und ihrer Umgebung, in Tell el-Jahudije und in Tell el-Daba<sup>c</sup>.

<sup>295</sup> Zu Bata als Jäger des Wüstenwildes s. unter Rubrum 9.

<sup>296</sup> Dies und das Folgende nach Bietak, op. cit.

<sup>297</sup> Helck, Beziehungen, 449.

<sup>298</sup> O. Keel, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit, in: OBO 10, Series Archaeologica, 1995, 210, § 574 m. Abb.421-429. Weitere mögliche Hinweise auf Seth-Baal s. bei ders., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV, in: OBO 135, 1994, 283.

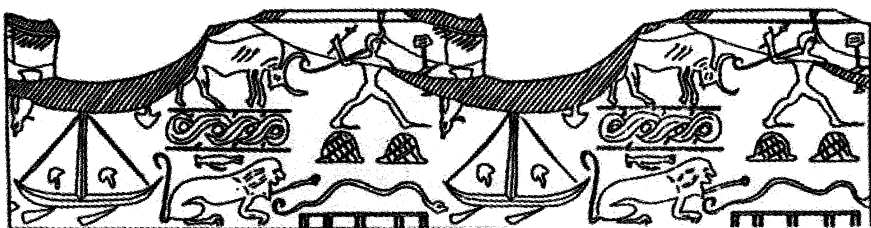


Bild 7: Baal als Jäger auf einem Zylindersiegel  
aus dem Delta, 13. Dynastie

Ebenfalls und wiederum nicht zufällig erscheint zeitgleich im selben kulturellen Umfeld auf Siegeln und Skarabäen auch der Wettergott.<sup>299</sup> Der Gott Baal wurde in Ägypten mit Seth identifiziert, der ebenfalls Wettergott sein kann.<sup>300</sup> Ein Seth-Kult eigener Ausprägung existierte in Ägypten in der Ramsesstadt. Bietak<sup>301</sup> konnte beweisen, daß der Seth-Kult der Ramessiden in dieser Stadt im Kult des alten Kanaanäergottes Baal wurzelt. Der große ramessidische Seth-Tempel dort war folglich nichts anderes als ein altes Baal-Heiligtum. Zur Zeit der Niederschrift des Papyrus d'Orbiney hatte ein Kult des Baal in Ägypten folglich schon eine sehr, sehr lange Tradition.<sup>302</sup>

Wie Baal, so verfügt auch Bata über große sexuelle wie physische Kraft. Baal ist Fruchtbarkeitsgott, und als Sturmgott verfügt er wie Seth auch über gewaltige physische Kräfte. Ramses III. nannte daher sein Gespann „Baal in seiner Kraft“.<sup>303</sup> Seth wie Baal sind „groß an Kraft“, so daß dieser Ausdruck wie eine die beiden Götter verbindende Klammer wirkt. Damit enthält die „große Kraft“, die die Frau des Anubis bewundert, tatsächlich eine Anspielung auf den Gott Seth bzw. des hinter ihm stehenden Baal.

In Anlehnung an ein altes kanaanäisches Konzept, in dem der Wettergott als Fruchtbarkeitsspender mit einer Göttin agiert, soll offenbar auch Bata während der Aussaat verführt werden. Somit liegt es nahe, in der merkwürdigen Familienkonstellation des Papyrus d'Orbiney zunächst das Spiegelbild einer kanaanäischen Vorlage mit den Göttern El, Ascherat und Baal zu sehen. Hinter der Frau des Anubis steht tatsächlich eine Göttin. Anders als

<sup>299</sup> Ders., op. cit., in: OBO 10, 109, § 571 ff.

<sup>300</sup> Grundlegend dazu J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 149; H. te Velde, Seth, God of Confusion, 1977, 109.

<sup>301</sup> M. Bietak, Zur Herkunft des Seth von Avaris, in: Ägypten und Levante I, 9-16.

<sup>302</sup> Man vgl. dazu auch die sogenannte 400-Jahr-Stele von Ramses II., s. unter 3.3 Der Papyrus d'Orbiney und das Königtum.

<sup>303</sup> Helck, Beziehungen, 448.

von verschiedenen Bearbeitern vermutet, ist diese Frau aber keine versteckte Hathor, auch nicht ihr negatives Zerrbild, sondern „Rest“ einer ursprünglich aus Vorderasien stammenden Muttergöttin. Im Hinblick auf Erotik und Verführung aber ist sie mit Hathor wesensverwandt. Möglicherweise gehörte auch das Angebot der Frau des Anubis, für Bata schöne Kleider<sup>304</sup> nach dem Schäferstündchen zu machen, ursprünglich zur Göttin Aschertu mit der Spindel. Anubis wurde vielleicht nicht nur deshalb ausgewählt, weil er als Totengott Bata später hilft, wieder zum Leben zurückzukehren.<sup>305</sup> Vielleicht hat man den Totengott deshalb Bata zur Seite gegeben, weil er eine für die Landwirtschaft notwendige schöpferisch-alchemistische Kraft besitzt, aus (verwesendem) (Ur-) Stoff neues Leben hervorzubringen, Fähigkeiten, die einem Urgott durchaus nahe stehen.

Mit dem Verführungsversuch von Rubrum 6 dürfte folglich eine Transformation eines noch gut erinnerten, vormals kanaanäischen Konzeptes vorliegen, wie wir es in der hethitischen Version noch in älterer und damit ursprünglicher Form vorfinden. Trotz der Änderung in einem wesentlichen Punkt, dem *hieros gamos* zwischen Wettergott und Göttin, scheint der mythologische Urgrund im Umfeld der Aussaat überdeutlich durch. Warum Veränderungen vorgenommen worden sein könnten, wird uns noch interessieren. Rubrum 6 mahnt zudem zur Sensibilität gegenüber weiteren möglichen Einflüssen aus dem Bereich der vorderasiatisch-kanaanäischen Mythologie. Aber die Frage, warum das Motiv überhaupt in die Literatur Ägyptens gelangt ist, verändert wurde und in dieser Erzählung so breiten Raum einnimmt, kann jetzt noch nicht beantwortet werden, sondern erst nach Abschluß der Untersuchung des gesamten Textes.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Wurzeln des Verführungsmotivs wesentlich älter sein dürften als der Papyrus d'Orbiney. Der kanaanäische Mythos um den Wettergott legt nahe, den Urgrund der Verführung eines Gottes durch eine Göttin in den Lebensverhältnissen der frühen Ackerbaukulturen zu sehen. Wichtige Ereignisse wie die Aussaat dürften bereits ab der Erfindung des Feldbaus einer Mythologisierung unterzogen worden sein. Damit verbunden ist eine Personifizierung der elementar notwendigen Komponenten der Feldfruchtbarkeit wie „Himmel“, „Regen“, „Erde“ und „Saatkorn“, wobei sich Assoziationen und Bilder aus unmittelbarer Erfahrung und Beobachtung ergeben haben. Kosmos wie lebensspendende Erde wurden meist erlebt als gebärend-weiblich, personifiziert als Muttergottheit; der fruchtbare Regen war wie der Same eines männlichen Gottes, eine Figur, die im Mittelmeerraum schon früh in Stierform erscheint.

---

<sup>304</sup> pd'Orb. 3,7-8.

<sup>305</sup> S. unter den Rubren 13-16.

Das Stiersymbol vermag treffend die Zwiespältigkeit des Wetters auszudrücken: fruchtbringend als Regen und zerstörerisch-rasend als Unwetter. In vielen Kulturen stand daher einer Göttin<sup>306</sup> ein stiergestaltiger Wettergott als männliches zeugendes Element gegenüber. Wahrscheinlich begegneten sich Stiergott und Göttin schon Jahrtausende vor Beginn der klassischen Hochkulturen in den Heiligtümern Altanatoliens.<sup>307</sup> Volkert Haas erkennt schließlich aufgrund archäologischer Zeugnisse ein in den Ländern des Ostmittelmeerraumes schon früh verbreitetes, übergreifendes Konzept zur Erzeugung von Fruchtbarkeit und faßt dessen Grundzüge so zusammen:

„Neben einem ausgeprägten Ahnenkult erlauben die Befunde hier eine Annahme der Götterverehrung, in deren Mittelpunkt der Stier, eine große Göttin sowie jugendliche Gottheiten gestanden haben dürften. Die Elementarkonzeption der neolithischen agrarischen Religionen in den Regengebieten der mediterranen Welt, Anatoliens und Altsyriens besteht retrospektiv betrachtet in einem die männliche Fruchtbarkeit vertretenden, den Regen bringenden Himmels-gott (in Catal Hüyük der Stier), einer die Erde verkörpernden Göttin und den die Vegetation repräsentierenden jugendlichen Gottheiten: Die vom Regen befruchtete Erde bringt die Vegetation hervor. Letztere werden als Kinder des großen Paares betrachtet; sie sind aus der vom Regen befruchteten Erde entstanden.“<sup>308</sup>

Zu den archäologischen Zeugnissen treten später Texte hinzu, so daß sich ein Bild dieser agrarisch bestimmten Kulturen gewinnen läßt. Die vorliegenden literarischen Zeugnisse aus späterer Zeit belegen zunächst kein ursprüngliches Matriarchat, sondern eine Weltsicht, die Mythen erzeugen konnte, welche das Wachstum auf den Feldern auf sehr menschliche Weise „erklären“, nämlich als ein sexuelles Agieren von männlichen und weiblichen Gottheiten. Demnach wurden Vegetation und Lebensformen in einigen alten Ackerbaukulturen des Mittelmeerraumes in einer Art *hieros gamos*-Akt immer wieder neu erschaffen. Darauf deuten vor allem die vielen weiblichen Figuren und Stiergötter hin, die als archäologische Zeugnisse in diesem Raum auftauchen. Später gelangte der oft auf Stieren stehende kleinasiatisch-syrische Wettergott mit nahezu gleicher Ikonographie als Jupi-

<sup>306</sup> Vgl. dazu W. Helck, Betrachtungen zur Großen Göttin und die mit ihr verbundenen Gottheiten, 1971.

<sup>307</sup> J. Mellaart, The Archaeology of Ancient Turkey, 1978.

<sup>308</sup> V. Haas, Die hethitische Religion, in: Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, 2002, 101-111. Zur Göttin auf dem Leopardenthron s.ebd., mit Abb. auf S. 101.

ter Dolichenus über die römischen Legionen schließlich bis nach England, an den Rhein und an die Donau.<sup>309</sup>

Zyklen bestimmten früh den Ablauf der Ereignisse; menschliches Schicksal wird anschauliches Vorbild für Mythen. Nach Regen und Wachstum im Frühjahr altert und stirbt die Vegetation, d.h. sie vertrocknet oder wird geerntet. Regen und Pflanzen verschwinden im Sommer, Phänomene, die als (gewaltsamer) Tod von Göttern erlebt werden können und Gegenstand mythisch-ritueller Ausdeutung sind. Vereinigung mit der kosmischen Göttin, Altern und Tod/Verschwinden gehören in diesem Kreislauf eng zusammen. Das Phänomen betrifft nicht nur die Pflanzenwelt. Es ist allgemeiner Natur, das auch Gestirne einschließen kann. Eine Göttin als lebensspendendes, mütterliches (All-) Wesen holt sich - im Mythos erzählerisch ausgestaltet nicht selten mit List und Heimtücke - ihre Geschöpfe wieder zurück.

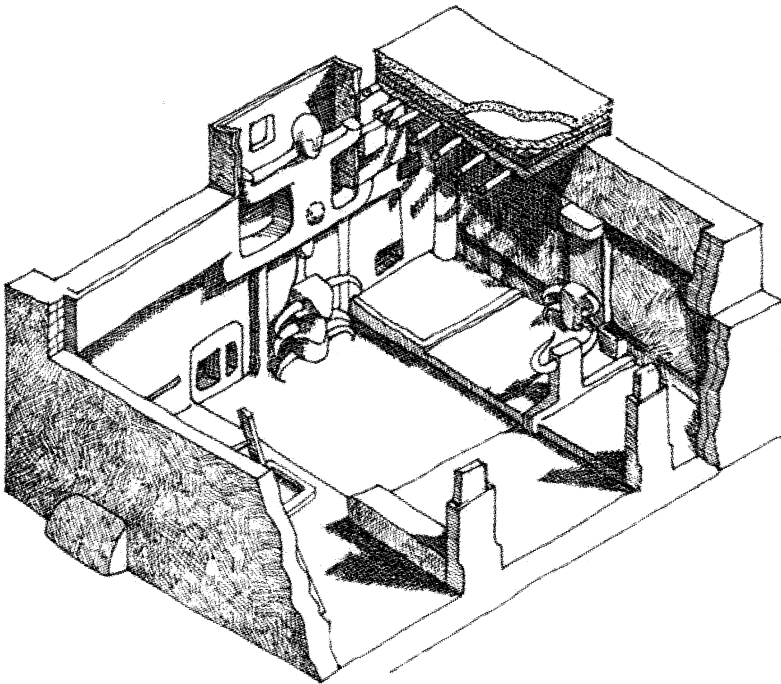


Bild 8: Prähistorisches Heiligtum mit Stierköpfen in Catal Hüyük

<sup>309</sup> Ders., ebd., 110 m. Abb. 11 u. 12.



Sind in einem differenzierten Pantheon viele Gottheiten aktiv, so läßt sich die Dramatik einer mythischen Handlung beliebig steigern. Verführung, Rivalität, Ehebruch, Verrat, Inzest und gewaltsamer Tod können Metaphern sein, die Prozesse wie Zeugung, Wachstum und Absterben zu „erklären“ vermögen. Mit dem kanaanäischen Mythos über den Wettergott hat unter vielen möglichen Mythen transformationen wohl eine Variante überlebt, die Feldfruchtbarkeit unmittelbar mit einem sexuellen Akt von Gott und Göttin verbindet. Im Gilgamesch-Epos, im Papyrus d'Orbiney und in der Josephsgeschichte dagegen kann man eine Abwandlung des Motivs erkennen. Die strikte Weigerung, sich verführen zu lassen, zeigt gravierende Veränderungen an, die weit über eine agrarische Bedeutung hinausweisen können und unterschiedlich begründet werden müssen. Die Verweigerung des Antrages durch Gilgamesch signalisiert eine Veränderung auf gesellschaftlicher wie auf individueller Ebene, die des Bata und des Joseph aber löst eine gravierende Statusänderung der Person aus. Welches Ziel diese Veränderung für den Gott Bata anstrebt, muß sich erst zeigen.

Wenn es bei der versuchten Verführung Batas um die Transformation eines Mythos um Baal geht, so fragt man sich schließlich noch, ob etwa die Potatipharszene ursprünglich auch etwas mit dem Wettergott zu tun haben könnte? Wollte man in Gen 39 älteres, damals in der Region des Ostmitteleerraumes sicherlich noch gut bekanntes und überliefertes mythologisches Material um den Gott Baal, das noch sexuelle Konnotation aufweist, transformieren? Wenn ja, so dürften die Bibelschreiber wiederum von ganz anderen Beweggründen geleitet worden sein als ägyptische Gelehrtenkreise es waren. Auf die Josephsgeschichte werden wir später nochmals zurückkommen.<sup>310</sup>

Kehren wir daher zum ägyptischen Text zurück. Die wichtigste Frage bleibt noch offen: Warum haben Schatzhausschreiber und hinter ihnen stehende höchste ägyptische Gelehrtenkreise mit dem Kronprinzen überhaupt soviel Mühe in die Abänderung eines in Ägypten im Grunde völlig überholten kanaanäischen Fruchtbarkeitskonzeptes investiert? Diese Frage kann erst beantwortet werden, wenn der soziale Kontext der Erzählung feststeht.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> S. unter 3.2.3 Exkurs: Das Verführungsmotiv in der Josephsgeschichte.

<sup>311</sup> S. unter 3.3 Der Papyrus d'Orbiney und das Königtum.

## 2.2.7 7. Rubrum: Falsche Anklage und Batas Flucht ins Piniental

hr jr m-ht hr tr n rwh<sup>3</sup>wn jn p<sup>3</sup>y=f sn <sup>3</sup> wh<sup>c</sup> r p<sup>3</sup>y=f  
(4,4) prjw p<sup>3</sup>y=f sn šrj m-s<sup>3</sup> n<sup>3</sup>y=f j<sup>3</sup>w.tm[tw=f] <sup>3</sup>tp=f m jht nb n sh.tmtw=f jnj n<sup>3</sup>y=f j<sup>3</sup>w.t (4,5) r-  
h<sup>3</sup>.t=fr dj.t sdr <m> p<sup>3</sup>y=sn jhw ntj  
m p<sup>3</sup> dmjjs t<sup>3</sup> hm.t n p<sup>3</sup>y=f sn <sup>3</sup> snd.tj  
(4,6) <n> p<sup>3</sup> smjj.dd.n=swn jn=s hr jnj<.t> <sup>c</sup>d pdrjw=s hr hpr mj ntj qnqn.tj n  
<sup>c</sup>d<sup>3</sup>n <sup>3</sup>bj (4,7) dd n p<sup>3</sup>y=s h<sup>3</sup>jm<sup>a</sup>) p<sup>3</sup>y=k sn šrj j.jrj qnqnjw p<sup>3</sup>y=s h<sup>3</sup>j hr wh<sup>c</sup> m rwh<sup>3</sup>  
(4,8) m p<sup>3</sup>y=f shr n.t r<sup>c</sup> nbjw=f hr spr r p<sup>3</sup>y=f prjw=f hr gm<.t> t<sup>3</sup>y=f hm.t  
sdr.tj mr.tj n <sup>c</sup>d<sup>3</sup>wjw=s (4,9) hr tm dj.t mw hr  
dr.t=f m p<sup>3</sup>y=f shr <n.t r<sup>c</sup> nb>jw bw-pw=s st<sup>3</sup> r h<sup>3</sup>.t=f„Nachdem nun die Abendzeit  
gekommen war,da kehrte sein älterer Bruder zu  
seinem (4,4) Haus zurück,  
wobei sein jüngerer Bruder sein Vieh  
hütete.Und er belud sich mit allerlei Dingen  
des Feldes.Und er trieb sein Vieh (4,5) vor sich  
her,um es schlafen zu lassen in seinem  
Stall, der im Wohnort war.Inzwischen fürchtete sich die Frau des  
älteren Bruders wegen (4,6) des An-  
trages,

den sie gemacht hatte.

Da holte sie Fett und Verband,<sup>312</sup>und sie verwandelte sich in eine, die  
zu Unrecht geprügelt wurde,  
denn sie wollte (4,7) zu ihrem Manne  
sagen:„Es war dein jüngerer Bruder, der  
mich geprügelt hat.“Ihr Mann kehrte am Abend zurück  
(4,8) gemäß seiner täglichen Gewohn-  
heit.

Und er gelangte zu seinem Haus.

Er fand seine Frau, indem sie lag und  
sich krank stellte.Sie (4,9) goß nicht Wasser auf seine  
Hand, wie er es (täglich) gewohnt  
war.Sie zündete auch kein Licht an vor  
ihm.

<sup>312</sup> Das Fett soll offenbar einer vorgetäuschten Wundbehandlung dienen, da die Frau sich heuchlerisch krank stellt. Zu dieser Stelle s. bei W. Westendorf, Der Papyrus d'Orbiney 4,6: Die angeblich wund geprügelte Frau und das angebliche Fremdwort *pdr* „Fett“, in: BSÉG 5, 1981, 57 ff.

*jw p3y=f pr m kkw*

*jw=s sdr.tj (4,10) bšj*

*jw p3y=s h3j hr dd n=s*

*m-njm md.t m-dj=t*

*hc dd=s n=f*

*bw-pw w<sup>c</sup> md.t m-dj=j*

*hrj p3y=k sn (5,1) šrj*

*jr m-dr jw.t=f r jt3 n=k pr.t*

*jw=f gm=j hms.kwj <m> w<sup>c</sup>*

*jw=f hr dd n=j*

*mj=t jry=n wnw.t sdr*

*(5,2) wnh=t p3y=k nbd*

*j.n=f hr dd n=j*

*jw=j hr tm sgm n=f*

*js bn jnk t3y=k mw.t*

*hr p3y=k sn c3 m-dj=k m shr*

*n jt*

*(5,3) j.n=j hr dd n=f*

*jw=f hr snd*

*jw=f hr qnqn r tm dj.t*

*jry=j n=k wpw.t*

*hr jr dj=k nh=f*

*jw=j r mwt n=j*

*ptr (5,4) wnn=f jy.t m*

*r[wh3 ...]*

*p3-wn tw=j šnj p3y smj bjn*

*wn jw=f r jr<.t>=f m sf<sup>b)</sup>*

Sein Haus war dunkel.

Sie lag da (4,10) und spuckte (vor ihm) aus.<sup>313</sup>

Ihr Mann sprach zu ihr:

„Wer war es, der gesprochen hat mit dir?“

Da sagte sie zu ihm:

„Kein einziger hat gesprochen mit mir außer dein jüngerer (5,1) Bruder.

Als er kam, um für dich Samenkörner zu holen,

fand er mich allein dasitzen,

und er sprach zu mir:

„Komm, wir wollen uns eine Stunde hinlegen.

(5,2) Mache deine Haare zurecht!“

So sprach er zu mir.

Ich hörte nicht auf ihn.

„Bin ich denn nicht deine Mutter?

Und dein älterer Bruder ist zu dir wie ein Vater?“

(5,3) So sprach ich zu ihm.

Er fürchtete sich.

Er hat mich verprügelt, um nicht zuzulassen, daß ich es dir berichten werde.

Wenn du aber zuläßt, daß er lebt, dann werde ich mich töten.

Siehe, (5,4) wenn er kommt

[am Abend ...],<sup>314</sup>

denn ich leide unter der schrecklichen Sache,

die er gestern im Begriff war zu tun.<sup>315</sup>

<sup>313</sup> Zur Bedeutung von *bšj*, „aus Verachtung spucken“ über Bata wegen des angeblichen Vergewaltigungsversuchs, s. E. Rowinska/J. K. Winnicki, Zur Interpretation des Papyrus d'Orbiney 4,10: Die Bedeutung von *bšj*, in: GM 134, 1993, 85 ff. Vgl auch R. K. Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, 1993, 74.

<sup>314</sup> Die zerstörte Stelle dürfte sinngemäß wohl lauten, daß Anubis Bata bei seiner Ankunft am Abend töten soll.

<sup>315</sup> Vgl. H. Satzinger, Neuägyptische Studien, 1976, 214.

wn jn p3y=f sn c3 hr hpr (5,5)  
mj 3by smcw  
jw=f hr dj.t dm=tw p3y=f njwj

jw=f hr dj.t=f m dr.t=f  
wn jn p3y=f <sn> c3 h3 n-h3 p3  
sb3 <n> (5,6) p3y=f jhw  
r hdb p3y=f sn šrj  
m p3y=f jy.t m rwh3  
r dj.t c3 n3y=f j3w.t r p3 (5,7)  
jhw  
hr jr p3 šw hr htp  
jw=f 3tp=f <m> sm nb n sh.t

m p3y=f shr n.t r<sup>c</sup>-nb  
jw=f hr (5,8) jy.t  
jw t3 jh.t h3.tj hr c3 q r p3 jhw

jw=s hr dd n p3y=s mnjw  
m-k-wj p3y=k sn c3 h<sup>c</sup> r (5,9)  
h3.t=k hr p3y=f njwj  
r hdb=k  
rwj=k tw r h3.t=f  
wn jn=f hr sdm p3 dd t3y=f jh.t  
h3.tj

jw t3 kj.tj hr (6,1) c3 q  
jw=s hr dd=f m-mjt.t  
jw=f hr nw hr p3 sb3 n p3y=f  
jhw

(6,2) jw=f hr ptr rd.wj n  
p3y=[ff] sn c3  
jw=f h<sup>c</sup> n-h3 p3 sb3  
jw p3y=f njwj m dr.t=f  
(6,3) jw=f hr w3h t3y=f 3tp<.t>  
r p3 jwtn

jw=f hr f3<.t>=f r shsh r w<sup>c</sup>r  
jw p3y=f (6,4) sn c3 hr sm.t m-  
s3=f hr p3y=f njwj  
wn jn p3y=f sn šrj hr sm3<sup>c</sup> n p3  
R<sup>c</sup>-Hrw-3h.tj (6,5) r dd  
p3y nb nfr

Da wurde sein älterer Bruder (5,5)  
wie ein oberägyptischer Leopard.  
Und er veranlaßte, daß man seinen  
Speer schärfte.

Er nahm ihn in seine Hand.

Da stellte sich sein älterer (Bruder)  
hinter die Tür (5,6) seines Stalles,  
um seinen jüngeren Bruder zu töten,  
wenn er am Abend kommt,  
um in seinen Stall hineingehen zu  
lassen sein (5,7) Vieh.

Als aber Schu unterging,  
da belud er sich mit allerlei Kräutern  
des Feldes

gemäß seiner täglichen Gepflogenheit.

Und er (5,8) kam,  
indem die Leitkuh in den Stall  
hineinging,

und sie sprach zu ihrem Hirten:

„Siehe, dein älterer Bruder steht da  
(5,9) vor dir mit seinem Speer,  
um dich zu töten.

Fliehe vor ihm!“

Da hörte er, was seine Leitkuh sagte.

Die andere (6,1) trat ein,

indem sie zu ihm dasselbe sprach.

Und er blickte unter die Tür seines  
Stalles,

(6,2) und er sah die Füße seines älte-  
ren Bruders,

der hinter der Tür stand;

sein Speer war in seiner Hand.

(6,3) Er warf seine Last auf den Bo-  
den.

Er machte sich auf, zu Fuß zu fliehen,  
indem sein (6,4) älterer Bruder hinter  
ihm herlief mit seinem Speer.

Da betete sein jüngerer Bruder zu Pa-  
Re-Harachte (6,5) und sprach:

„Mein guter Herr!“

*mnt.k p³ ntj hr wp.t p³ c³ d³ r*  
*<p³> m³c.tj*

*h³c <n> p³ R<sup>c</sup> hr (6,6) sdm*  
*spr.w=f nb<.w>*

*jw p³ R<sup>c</sup> hr dj.t hpr w<sup>c</sup> n mw*  
*c³*

*r jwd=f r jwd p³y=f <sn> c³*

*jw=f (6,7) mh <m> msh.w*

*jw p³ w<sup>c</sup> jm=sn hr hpr hr w<sup>c</sup> n*  
*rj.t*

*jw p³ ky hr kj.tj*

*jw (6,8) p³y=f sn c³ hr jr.t zp 2*  
*n hwy hr dr.t=f*

*n p³ tm hdb=f j.jrj=f*

*wn jn p³y=f (6,9) sn šrj hr cš*  
*n=f hr t³ rj.t m dd*

*h³c dj r h³d t³*

*wnn p³ Jtn hr wbn*

*jw=j (7,1) hr c³ wp.t hn<sup>c</sup>=k m-*  
*b³h=f*

*mtw=f {hr} dj.t p³ c³[d³] n p³*  
*m³c.tj*

*p³-wn nn jw=j hpr m-dj=k [...]*  
*r nh³h*

*(7,2) nn jw=j r hpr m s.t*

*jw=k jm=s*

*jw.j r šm.t r t³ jn.t p³ cš*

Du bist es, der zwischen Unrecht und Wahrheit richtet.'

Da war Pa-Re beim (6,6) Erhören aller seiner Bitten.

Und Pa-Re ließ ein großes Gewässer entstehen

zwischen ihm und zwischen seinem älteren (Bruder),

indem es (6,7) voll war (mit) Krokodilen.

Der eine von ihnen war auf der einen Seite,

der andere auf der anderen.

Der (6,8) ältere Bruder schlug sich zweimal auf seine Hand,

weil er ihn nicht getötet hatte.

Da rief ihm sein (6,9) jüngerer Bruder auf der einen Seite zu und sprach:

„Bleib hier stehen, bis das Land hell wird!

Wenn Aton aufgeht,

dann will ich (7,1) mit dir vor ihm rechten.

Und er wird das Unrecht der Wahrheit übergeben,

denn ich werde nicht mehr bei dir sein für immer.

(7,2) Nicht werde ich an dem Ort sein, an dem du bist.

Ich werde ins Tal der Pinie gehen!““

<sup>a)</sup> *m* steht hier für *jn*.

<sup>b)</sup> Schreibfehler; im Text steht *sd*.

<sup>c)</sup> Entgegen Gardiners *r*, vgl. H. Satzinger, Neuägyptische Studien, 1976, 299 m. Anm. 4.

Als wäre nichts geschehen, hütet Bata wieder seine Rinder und geht seinen gewohnten Tätigkeiten nach, während Anubis ins Haus zurückkehrt. Merkwürdigerweise ist jetzt nicht mehr von einer gemeinsamen Arbeit der Brüder auf dem Feld die Rede. Die Aussaat mit der versuchten Verführung mutet wie eingeschoben an. Tatsächlich aber haben sich tiefgreifende Veränderungen angebahnt. Es scheint zunächst, als habe man die Aussaat dazu benutzt, das fremdartige Motiv der versuchten Verführung einzubringen. Offenbar sollten damit transformierte Mythenteile um den Gott Baal in das

Geschehen eingeführt und zugleich die folgenden, gravierenden Veränderungen begründet werden.

Nach dem mißglückten Verführungsversuch verkehrt die Frau vor ihrem Mann die Tatsachen ins Gegenteil, so wie dies in der versuchten Verführung von Joseph durch Potiphars Frau der Fall ist. Da Bata in Rubrum 6 irgendwie eine Baalrolle zu verkörpern scheint, muß Anubis zunächst allen Grund haben, an der Echtheit der Anschuldigung seiner Frau zu glauben. Die sexuelle Kraft und Potenz des Wetter- und Fruchtbarkeitsgottes Baal gleicht der der Götter Min oder Seth,<sup>316</sup> und seine Potenz und Zeugungskraft war in Ägypten nicht unbekannt<sup>317</sup>. Anubis reagiert auf die falsche Anschuldigung ähnlich wie sein Bruder auf den Antrag reagiert hat; er wird wütend wie ein oberägyptischer Leopard. Hollis will in dieser Textstelle eine Antizipation der Königsherrschaft der Brüder sehen, mit der die Geschichte endet, da das Leopardenfell sowohl vom Kronprinzen als auch vom Sem-Priester getragen wurde.<sup>318</sup> Diese Deutung erscheint aber in einer solchen Situation kaum angebracht. Wahrscheinlicher ist, daß mit der gefährlichen Raubkatze nur die Wut der Brüder bildlichen Ausdruck finden sollte.

Bata kehrt wie gewöhnlich bei Sonnenuntergang mit seiner Rinderherde nach Hause zurück. Man gewinnt den Eindruck, als wollten die Ereignisse direkt an die ruhige, statisch wirkende Schilderung der ersten drei Rubren anknüpfen, wäre da nicht die Warnung durch die sprechende Kuh. Doch die Verweigerung des Antrages, der Einschub des transformierten Baalmythos, hat die Situation grundlegend verändert. Wegen der Gefahr, in der er nun schwebt, muß Bata sich auf die Flucht begeben. Das trennende Gewässer, das der Sonnengott zum Schutz Batas gegen den verfolgenden Bruder erschafft, scheint ein mythologisches Hemmnis zu sein. Das Bild knüpft aber an eine sehr reale Situation im Hinblick auf Batas zukünftiges Exil an. Es bezeichnet die Grenze zu Vorderasien. Das Gewässer voller Krokodile, das Re-Harachte trennend zwischen den Brüdern erschaffen hat, darf mit dem nordöstlichen Grenzgewässer zu Vorderasien in Verbindung gebracht werden. Dieses Gewässer ist im Karnaktempel im Zusammenhang mit der Schlacht von Sethos I. in Syrien und einer Darstellung des Fällens der Libanonbäume eingemeißelt worden (Bild 9).<sup>319</sup> In ihm wimmelt es von Krokodilen. Die Grenzanlage des Horusweges zu Vorderasien mit dem

---

<sup>316</sup> Zur Zeugungskraft des Seth s. bei J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 149 u. 154.

<sup>317</sup> Zu den Belegen s. bei Helck, Beziehungen, 460-461.

<sup>318</sup> Hollis, op. cit., 92.

<sup>319</sup> Zur Darstellung an der Säulenhalle, Außenwand Nord, s. bei Wreszinski, Atlas II, 43, mit Krokodilen, genau so wie in der Erzählung geschildert!

Kanal und der Grenzfestung Sile lag in der Nähe des heutigen Tell Abu Sefe.<sup>320</sup>

Krokodile waren eine sehr reale Gefahr in den antiken Gewässern Ägyptens. Sie konnten aber auch in einer Jenseitswelt als mythische Wesen fungieren, die sich in Grenzregionen aufhalten.

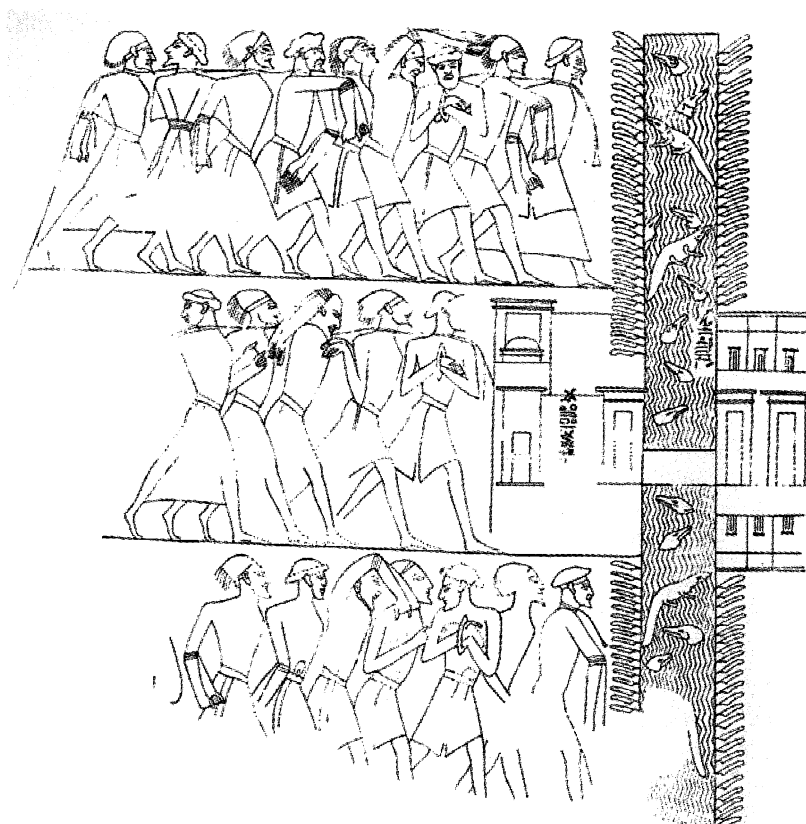


Bild 9: Am Grenzgewässer zu Vorderasien

<sup>320</sup> A. H. Gardiner, The Ancient Military Road between Egypt and Palestine, in: JEA 6, 1920, 99 ff.

Wegen ihrer Gefährlichkeit galten diese Tiere als schützend, aber auch als vernichtend.<sup>321</sup> Eingemeißelt in ein Tempelrelief, das die Grenze zu Vorderasien darstellt, dürften die Krokodile vor allem magisch-schützende Funktion gegenüber einer Fremdlandregion haben. Die Darstellung von Krokodilen im Grenzgewässer im Karnaktempel ist ein typisches Beispiel für die ägyptische Durchdringung von realer Welt und mythischer Wirklichkeit, denn ein Fremdland wurde in Ägypten traditionell als Welt jenseits des geordneten Kosmos gesehen. In der Erzählung enthält das von Re-Harachte erschaffene Gewässer vor allem eine mythische Dimension, da der Sonnengott in die Handlung eingreift.

Sehr effektiv wurde das Bild des Sonnenaufgangs, das Kommen des Lichts, als Gleichnis für die Entdeckung von Lüge und Wahrheit verwendet,<sup>322</sup> gemäß dem noch heute gültigen Spruch: „Die Sonne bringt es an den Tag!“. Der Morgen ist der Zeitpunkt, an dem Re über seine Gegner triumphiert. Re reagiert prompt auf Batas Gebet. Seine rasche Reaktion erklärt sich offenbar daraus, daß dem Sonnengott Gerechtigkeit am Herzen liegt, so daß er eingreifen muß, weil ein zu Unrecht Verfolgter dringender Hilfe bedarf. Spätestens seit den Sargtexten kann nachgewiesen werden, daß der Sonnengott Re als „Herr der Gerechtigkeit“ galt.<sup>323</sup> Im Kairener Amunshymnus, dem Papyrus Kairo 58038 IV,1-V,1,<sup>324</sup> der am Ende der 2. Zwischenzeit entstanden ist, findet das Schema Erhören - Zuwenden bereits deutlichen Ausdruck; eine Textstelle entspringt demselben Geist wie der Hilferuf Batas im Papyrus d'Orbiney:

„Der die Gebete dessen erhört, der in Bedrängnis ist,  
wohlgeneigten Herzens gegenüber dem, der ihm zuruft;  
der den Furchtsamen errettet aus der Hand des Gewalttätigen.“<sup>325</sup>

Auch in den sogenannten Gebeten eines ungerecht Verfolgten des Neuen Reiches finden sich ähnliche Aussagen:

„Du bist ein Herr, dessen man sich rühmt,  
ein tatkräftiger Gott für unendliche Zeit,

<sup>321</sup> Zum Doppelaspekt des Krokodils s. E. Brunner-Traut, in: LÄ III, s.v. „Krokodil“; und RÄRG, s.v. „Krokodil“.

<sup>322</sup> Zu dieser Stelle s. A. Théodoridès, *De la Prétendue Expression juridique pn ʿr mdt*, in: RdÉ 19, 1967, 113.

<sup>323</sup> CT I, 352d; Hollis, op. cit., 94.

<sup>324</sup> B. Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament*, Band I: *Alter Orient*, 1989, 117 m. Anm. 559.

<sup>325</sup> J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 1975, Nr. 87 C, Z. 69-71 mit Kommentar auf S. 549 ff.; Janowski, op. cit., 117.



der Recht spricht (als) Oberster des südlichen Kollegiums,  
der die Wahrheit festsetzt und die Sünde angreift.“<sup>326</sup>

Grundlage dieser Anrufungen ist eine persönliche Frömmigkeit, die in der Ramessidenzeit ihren Höhepunkt erlebt. Bernd Janowski konnte das Motiv der Hilfe des (Sonnen-) Gottes am Morgen in allen Ländern des Vorderen Orients nachweisen.<sup>327</sup> Neben dem ägyptischen Sonnengott Re galt vor allem auch der altsemitische Sonnengott Schamasch als Herr der Gerechtigkeit. Es handelt sich dabei wohl um einen Archetypus, der auf dem Gegensatz von Licht und Finsternis und der Analogie von Licht/Sonne und Wahrheit, sowie Dunkelheit/Nacht und Unrecht beruht. Bata muß also bis zum Morgen warten, weil dann die Hilfe des Gottes am wirksamsten ist. In zeitgenössischen ramessidischen Hymnen hört sich dies so an:

„Wenn die Erde hell wird, hat er (der Sonnengott) die Feinde bestraft.“<sup>328</sup>

Im selben Papyrus wird auch eine Verbindung des Motivs zum „Hirten“ deutlich:

„Du (Amun) bist gut zu jedermann,  
Hirte, der Vergebung kennt.“<sup>329</sup>

Die nun folgende Trennung der göttlichen Brüder durch ein mit Krokodilen gefülltes Gewässer deutet einen radikalen Bruch an: Bata hat eine jenseitige Grenze überschritten und mit dem Fremdland eine mythologisierte Region betreten.<sup>330</sup> Die gefährlichen Krokodile scheinen als Wesen zu fungieren, die Bata vor Verfolgung schützen. Sie retten ihn vor dem Tod. Wenn Anubis sich aus Verärgerung zweimal auf die Hand schlägt, weil er seinen Bruder nicht getötet hat, so dürfte mit dieser sehr menschlichen Reaktion ausgedrückt sein, daß die Hand ein gewisses Eigenleben besitzt und von ihrem Besitzer für ihr Unvermögen, ihr Versagen, bestraft wird.

Im Fremdland angelangt, wird Bata laut seiner eigenen Prophezeiung ins Tal der Pinie gehen. Strittig in der Forschung war lange, welche Baumart der

<sup>326</sup> J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 1975, Nr. 191, Z. 31-34. Weitere Textstellen finden sich in den folgenden Hymnen, ebd. S. auch A. Erman, *Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka*, in: *ZÄS* 38, 1900, 19 ff.

<sup>327</sup> Janowski, op. cit.

<sup>328</sup> pChester Beatty IV, rto 11,5; s. bei J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 1975, Nr. 195, Z. 264; s. auch Janowski, op. cit., 112 f., wo auch auf die Stelle im pd'Orbiney eingegangen wird.

<sup>329</sup> Assmann, op. cit., 211/12.

<sup>330</sup> Ähnlich auch Hollis, op. cit., 117 f.

Terminus 𐤌 bezeichnet. Zur Diskussion stand vor allem die Zeder,<sup>331</sup> wie noch in den älteren Übersetzungen des Textes zu lesen ist. Mit 𐤌 ist die Schirmpinie gemeint, wie Untersuchungen ergeben haben, nicht die Zeder, der *mrw*-Baum, wie früher angenommen wurde.<sup>332</sup> Die im Text verwendete Baumart ist in Ägypten sehr häufig belegt. Es handelt sich um eine sehr begehrte Holzart, die zum Schiffsbau, zur Herstellung von Tempeltore und Pylonflaggenmasten, aber auch von Götterbarken, Särgen, Parfüm, sowie zur Gewinnung von Harz zur Mumifizierung benutzt wurde, also überwiegend für religiöse Zwecke.<sup>333</sup>

Das Piniental als künftiger Ort des Geschehens konnte schon Allan H. Gardiner im Libanon lokalisieren.<sup>334</sup> Aus dieser Region haben die Ägypter seit der Frühzeit Nadelhölzer eingeführt.<sup>335</sup> In älteren Untersuchungen wurde noch angenommen, es handele sich bei dem erwähnten Ort um eine rein mythische Örtlichkeit.<sup>336</sup> Gemäß dem Gedicht über die Kadeschschlacht von Ramses II.<sup>337</sup> ist es jedoch eine Senke zwischen den Bergen des Libanon und Antilibanon in der Beka-Ebene, im Hinterland von Sidon mit der alten, mit den Ägyptern seit dem Alten Reich in Handelsbeziehungen stehenden Stadt Byblos.<sup>338</sup>

Von der in Byblos verehrten Hauptgöttin Baalat ist bekannt, daß sie schon seit dem Mittleren Reich mit der ägyptischen Hathor identifiziert wurde. Sie ist in den Sargtexten jene Göttin, die das hölzerne Steuerruder für die Barke des Toten macht,<sup>339</sup> eine Eigenschaft, die ihr wohl als Gebieterin über dieses holzreiche Land zugesacht worden war. Wie der Text beweist, herrschte also schon seit einem sehr frühen Zeitpunkt nicht nur ein reger Warenverkehr zwischen Ägypten und dieser Region, sondern auch ein intensiver Austausch religiöser Gedanken. Im Zuge einer Mythologisierung vor allem gravierender, immer wiederkehrender Ereignisse wie z.B. dem

<sup>331</sup> M. Jacquemin, Cèdre ou Sapin?, in: KÊMI IV, 1931 (1933), 113-118.

<sup>332</sup> R. Germer, in: LÄ VI, s.v. „Zeder“, Anm. 6. Helck, Beziehungen, 273, Anm. 83, übersetzt den Terminus mit „Tanne“. Er denkt daran, daß möglicherweise auch in den keilschriftlichen Übersetzungen die „Zeder“ zu korrigieren wäre.

<sup>333</sup> Helck, Beziehungen, 374 ff., 192, 198 u.a.

<sup>334</sup> A. H. Gardiner, Tanis und Pi Ra'messe: A Retraction, in: JEA 19, 1933, 128. Zuletzt A. Kuschke, in: LÄ V, 31.

<sup>335</sup> Darstellung des Imports von *mrw*-Zeder und 𐤌-Pinie auf einem Elfenbeintäfelchen, s. bei Helck, Beziehungen, 374 ff., mit Diskussion.

<sup>336</sup> Zur Diskussion über diesen Ort s. Hollis, op. cit., 114 ff.

<sup>337</sup> A.H. Gardiner, The Kadesh Inscriptions of Ramses II., 1960, P 35, 8. Vgl. auch Th. von der Way, Die Textüberlieferung zur Kadesch-Schlacht, HÄB 22, 1984.

<sup>338</sup> Zur Lokalisierung, die schon von Helck, Beziehungen, 495, aufgrund der Beschreibung des Aufmarschplanes der Truppen von Ramses II. dort vermutet wurde, s. A. Kuschke, in: LÄ V, 31. Das Gebiet stand damals unter ägyptischer Hoheit.

<sup>339</sup> CT I, 262.

massiven Einschlagen von Hölzern in den Bergwäldern des Libanon, dürfte auch ein Transfer von Mythen und Göttern stattgefunden haben. Ein damit verbundener Versuch einer Übersetzbarkeit von Gottheiten unterschiedlicher Regionen hat folglich eine sehr frühe Wurzel. Assmann hat anschaulich erläutert, auf welchen Voraussetzungen eine derartige Übersetzbarkeit (*translatio*), ein Charakteristikum der späteren antiken Kulturen, beruht:

„Hinsichtlich ihrer (der Götter, d. Verf.) Funktion (...) bestehen große Ähnlichkeiten, besonders wenn es sich um kosmische Gottheiten handelt; und die meisten Gottheiten hatten kosmische Aspekte und Funktionen. Der Sonnengott der einen Religion ließ sich leicht mit dem Sonnengott der anderen Religion gleichsetzen, und so weiter. Aufgrund dieser funktionalen Äquivalenz ließen sich Götternamen verschiedener Religionen übersetzen.“<sup>340</sup>

## 2.2.8 8. Rubrum: Batas Rechtfertigung, Kastration und Trennung

hr jr m-ht t<sup>3</sup> hd 2 n hrw.w  
hpr.w

jw p<sup>3</sup> (7,3) R<sup>c</sup>-Hrw-<sup>3</sup>h.tj hr wbn  
jw w<sup>c</sup> hr ptr w<sup>c</sup> jm=s<sup>n</sup>  
wn jn p<sup>3</sup> c<sup>dd</sup> hr mdw  
m-dj p<sup>3</sup>y=f sn c<sup>3</sup> m d<sup>d</sup>  
(7,4) jh p<sup>3</sup>y=k jy.t m-s<sup>3</sup>=j r  
hdb<=j> m grg  
jw nn sdm=k r<sup>3</sup>=j hr md.t

hr jnk p<sup>3</sup>y=k sn šrj  
m-r'-<sup>c</sup>

hr (7,5) tw=k m-dj=j m shr  
n jt  
hr t<sup>3</sup>y=k hm.t m-dj=j m shr n  
mw.t  
js bn jr m-dr=j h<sup>3</sup>b.kwj r jnj.t  
n=n pr.t  
jw t<sup>3</sup>y=k (7,6) hm.t hr dd n=j  
mj jry=n wnw.t sdr=n

„Nachdem aber das Land hell  
geworden war und der nächste Tag  
begonnen hatte,

da (7,3) ging Pa-Re-Harachte auf,  
und einer erblickte den anderen.

Da redete der junge Mann mit seinem  
älteren Bruder und sprach:

(7,4) ‚Was kommst du hinter mir her,  
um (mich) aus Unrecht zu töten,  
ohne daß du meinen Mund sprechen  
gehört hast?

Ich bin doch dein jüngerer Bruder!

(7,5) Und du bist doch für mich wie ein  
Vater!

Und deine Frau ist doch für mich wie  
eine Mutter?

Nicht wahr, als ich geschickt wurde,  
um für uns Samenkörner zu holen,  
sagte deine (7,6) Frau zu mir:

‚Komm, wir wollen eine Stunde ver-  
bringen und uns hinlegen.‘

<sup>340</sup> J. Assmann, Moses der Ägypter, 1998, 18-20, zit. S. 19.

*hr ptr pn<=s> sw n=k m kth*

*wn jn=f hr dj.t (7,7) 'm=f  
m p3 hpr nb m-dj=f hn< t3y=f  
hm.t*

*wn jn=f hr 'rq=f n p3 R<-Hrw-  
3h.tj m dd*

*jr p3 (7,8) p3y=k <jy.t> r*

*hdb=j<sup>a</sup> m grg*

*jw=k hr p3y=k njwj*

*hr s.t-r n k3.t t3hw.t*

*jw=f hr jn<.t> w< n (7,9) sfd  
g3š*

*jw=f hr š<d hnn=f*

*jw=f hr h3<=f r p3 mw*

*jw p3 n<r hr 'm<=f>*

*jw=f (8,1) hr gnn*

*jw=f hr hpr hzj sw*

*jw p3y=f<sup>b</sup> sn <3 hr šn<.t>*

*h3.tj=f r jqr jqr*

*jw=f hr 'h< hr rmy.t n=f q3 {=f}*

*nn rh=f d3j r p3 ntj p3y=f sn šrj*

*jm m-dr n3 n msh.w*

*(8,2) wn jn p3y=f sn šrj hr <š n=f  
m dd*

*jstw jr sh3y=k w< n bjn*

Doch siehe, es ist dir verdreht worden zu etwas anderem.<sup>7</sup>

Da ließ er (7,7) ihn alles wissen, was geschehen war mit ihm und seiner Frau.

Da schwur er bei Re-Harachte und sprach:

,Was (dich) betrifft, (7,8) so (kommst) du, um mich zu Unrecht zu töten, indem du mit deinem Speer (bewaffnet) bist,

unter dem Einfluß eines geilen Weibsbildes!<sup>341</sup>

Er nahm ein (7,9) Messer aus Schilf.<sup>342</sup>

Er schnitt sein Glied ab.

Er warf es ins Wasser.

Der Wels verschlang (es).

Er wurde (8,1) schwach.

Er fühlte sich elend.

Sein älterer Bruder wurde sehr, sehr krank im Herzen.

Er stand da und weinte laut über ihn.

Nicht konnte er dorthin übersetzen, wo sein jüngerer Bruder war wegen der Krokodile.

(8,2) Da rief ihm sein jüngerer Bruder zu und sagte:

,Wahrlich, wenn du dich an etwas

<sup>341</sup> Zu dieser Textstelle s. auch W. Westendorf, ... und durch Liebe (pd'Orbiney 7,8 frei nach Schiller), in: Essays in Egyptology in honor of H. Goedicke, 1994, 349 ff.

<sup>342</sup> Nach der direkten Rede beginnt mit Batas Selbstkastration eine völlig neue Handlung, wobei man kein unselbständiges *jw* zu Beginn dieser Ereignisse erwarten würde, sondern vielmehr, wie z.B. bei pd'Orb. 16,1, eine einleitende *wn jn* – Konstruktion. Eine solche erscheint aber erst bei pd'Orb. 8,2. Trotz einer fühlbaren Spannung des Geschehens, wobei Ereignisse Schlag auf Schlag folgen, leitet aber der Schreiber die der Rede folgenden Sätze auffallenderweise stets mit *jw* ein. Eine *jw* - Konstruktion nach direkter Rede findet sich auch in pd'Orb. 10,10, 11,7 u.a. Das *jw* im Papyrus d'Orbiney könnte noch eine stärker gliedernde Funktion besitzen als man zu dieser Zeit annehmen möchte. Da es sich um eine Göttergeschichte handelt, in der das Königtum involviert ist, könnte diese Erzählung mit ihrem eigenen Sprachstil zu Hofe vielleicht ganz bewußt mit gewissen archaisierenden Tendenzen ausgestattet worden sein.

*jstw bw jr=k sh<sup>3</sup>y w<sup>c</sup> n nfr*  
*m-r<sup>3</sup>-pw w<sup>c</sup> n nk.t jw jry=j sw*  
*n=k*  
*jh šm=k r p<sup>3</sup>y=k pr*  
*mtw=k (8,3) nwj n<sup>3</sup>y=k j<sup>3</sup>w.t*  
*p<sup>3</sup>-wn nn jw=j <r> <sup>c</sup>h<sup>c</sup> m s.t*  
*jw=k jm=s*  
*jw=j r šm.t n=j r t<sup>3</sup> jn.t p<sup>3</sup> š*  
*hr jr p<sup>3</sup> ntj jw=k r jrj=f n=j*  
*p<sup>3</sup>y=k jy.t r nwj=j*  
*jr (8,4) <sup>c</sup>m<=k> r dd*  
*wn nkt hpr r=j*  
*p<sup>3</sup>y=j šd h<sup>3</sup>.tj*  
*mtw=j {hr} w<sup>3</sup>h=f hr d<sup>3</sup>d<sup>3</sup> n t<sup>3</sup>*  
*hrr.t p<sup>3</sup> š*  
*hr jr š<sup>c</sup>d=tw p<sup>3</sup> š*  
*mtw=f h<sup>3</sup>y.t r (8,5) jwn*  
*mtw=k jy.t r wh<sup>3</sup>=f*  
*jr jry=k 7 rnp.wt n wh<sup>3</sup>=f*  
  
*m dy.t ft h<sup>3</sup>.tj=k*  
  
*hr jr jw=k gm=f*  
*mtw=k {hr} dj.t=f r w<sup>c</sup> n g<sup>3</sup>y mw*  
*qbh*  
*k<sup>3</sup> <sup>c</sup>nh=j*  
*<sup>c</sup>n wšb=j n (8,6) p<sup>3</sup> thw*  
  
*hr jw=k <sup>c</sup>m r dd wn nkt <hpr>*  
*r=j*  
*mtw=tw {hr} dj.t n=k w<sup>c</sup> n t<sup>3</sup>b n*  
*hnq.t hr dr.t=k*  
*mtw=f {hr} jr.t stf*  
*m jr <sup>c</sup>h<sup>c</sup> hr r<sup>3</sup>-<sup>c</sup>*  
*jw=f hr hpr m-dj=k*  
*wn jn=f hr šm.t (8,7) n=f r t<sup>3</sup> jn.t*  
*p<sup>3</sup> š*  
*jw p<sup>3</sup>y=f sn <sup>c</sup>3 hr šm.t n=f r p<sup>3</sup>y=f*  
*pr*

Übles erinnerst,  
 hast du dich da nicht auch an etwas  
 Gutes erinnert  
 oder an irgend etwas von dem, das von  
 mir für dich getan wurde?  
 Gehe zu deinem Haus,  
 und (8,3) Sorge für dein Vieh,  
 denn ich werde nicht an dem Ort sein,  
 an dem du bist!  
 Ich werde ins Tal der Pinie gehen.  
 Was du aber für mich tun sollst ist,  
 daß du kommst, um für mich zu sorgen,  
 wenn (8,4) (du) erfährst,  
 daß mir etwas zugestoßen ist.  
 Ich werde mein Herz herausnehmen,  
 und ich werde es in die Krone der Pinie  
 legen.  
 Wenn aber die Pinie gefällt wird,  
 und es auf (8,5) den Boden fällt  
 und du kommst, um es zu suchen:  
 Auch wenn du es sieben Jahre suchen  
 mußt,  
 so laß dein Herz nicht überdrüssig wer-  
 den!  
 Wenn du es aber findest,  
 und wenn du es in eine Schale mit fri-  
 schem Wasser gibst,  
 dann werde ich leben.  
 Ich werde den zur Rechenschaft ziehen,  
 (8,6) der (mir) etwas zugefügt hat.  
 Du aber erfährst, daß mir etwas (zu-  
 gestoßen) ist,  
 wenn man dir einen Bierkrug in deine  
 Hand gibt  
 und er überschäumt.  
 Stehe nicht da,  
 wenn dir wahrlich so geschieht!  
Da ging er (8,7) ins Tal der Pinie,  
 und sein älterer Bruder ging zu seinem  
 Haus,

<i>jw dr.t=f w3h hr d3d3=f</i>	indem seine Hände auf seinen Kopf gelegt waren
<i>jw=f wrh n jwn</i>	und er sich mit Erde beschmierte.
<i>spr pw jr.n=f r p3y=f pr</i>	Da gelangte er zu seinem Haus,
<i>jw=f hr hdb (8,8) t3y=f hm.t</i>	und er tötete (8,8) seine Frau,
<i>jw=f hr h3c=s n n3 jw.w</i>	indem er sie den Hunden vorwarf.
<i>jw=f hmsj m g3s n p3y=f sn srj</i>	Und er saß da in Trauer über seinen jüngeren Bruder.“

<sup>a)</sup> Statt der 1. Pers. sg. masc. steht hier die 2. Pers. sg. masc.

<sup>b)</sup> Statt der 3. Pers. sg. masc. steht hier die 2. Pers. sg. masc.

Mit den folgenden Ereignissen tritt ein, was sich ab Rubrum 4, dem Beginn der Aussaat, bereits abgezeichnet hat und durch den Einschub aus den Baalmythen lediglich unterbrochen werden mußte. Das momentane Geschehen steht jedoch laut Rubreinleitung zeitlich noch in sehr nahem Zusammenhang mit der Feldbestellung; es ist erst ein Tag nach der versuchten Verführung vergangen.

Nach der Trennung durch das Gewässer kommt es am Morgen zur Konfrontation der Brüder. Bata verweist zunächst nochmals auf die scheinbaren Verwandtschaftsverhältnisse und stellt klar, daß Anubis ihn zu Unrecht verdächtigt. Anschließend kastriert er sich selbst und wirft den abgeschnittenen Phallus ins Wasser. Was will er damit erreichen? Will er seinem Bruder zeigen, daß er unschuldig ist?<sup>343</sup> Soll mit der Selbstkastration die Anruchigkeit einer möglichen inzestuösen Handlung getilgt werden? Der Sinn dieser Handlung könnte im Rahmen einer Göttergeschichte ein tieferer sein. Es hat immer wieder Diskussionen darum gegeben, inwieweit durch Motive des Papyrus d'Orbiney spätere Mythen beeinflusst worden sind bzw. ob gemeinsame ältere Quellen des Kastrationsmotivs existieren.<sup>344</sup> Kastration findet sich in Verbindung mit Göttermythen und Kulte noch in griechisch-römischer Zeit. Durch den Kult der phrygischen Göttin Kybele<sup>345</sup> hat sich die Entmannung im gesamten östlichen Mittelmeerraum bis nach Rom ausgebreitet. Priester dieser Göttin, einer Herrin der Fruchtbarkeit und der Natur, waren die entmannten Galloi, die sich in einem ekstatischen Akt nach dem mythischen Vorbild des Gottes Attis selbst kastrierten. Attis, der

<sup>343</sup> Zusammenfassend werden diese Meinungen bei Hollis, op. cit., 104, behandelt. Auch noch bei Blumenthal, op. cit., in: Thomas Mann Jahrbuch 6, 1993, 194, so gewertet.

<sup>344</sup> S. dazu Hollis, op. cit., 18 ff. Die neuere Arbeit von G. Vittmann, Von Kastraten, Hundskopfmenschen und Kannibalen, in: ZÄS 127, 2000, 167-180, behandelt nur berufsbedingte Kastration und geht auf den pd'Orb. nicht ein.

<sup>345</sup> M. J. Vermaseren, Cybele and Attis, The Myth and the Cult, 1977.

Geliebte dieser Göttin, wird nach mythischer Überlieferung durch seine Leidenschaft zur Göttin rasend und entmannt sich unter einer Pinie. Hier scheint sich ein Rest des im Papyrus d'Orbiney verarbeiteten Gedankengutes erhalten zu haben.<sup>346</sup> Aus dem Blut des Sterbenden wachsen Blumen und Bäume. Pflanzenwachstum aus Blut läßt sich in der Spätantike auch bei anderen Gottheiten des Ostmittelmeerraumes nachweisen. Der phönizische Gott Adonis, der schöne Geliebte der Aphrodite, aus einem Myrrhenbaum geboren, wurde bei einer Jagd auf einen Eber getötet. Da ließ die Göttin aus seinem Blut die Adoniströschen aufsprießen.<sup>347</sup> Ähnliche Gedanken haben auch die Ägypter gekannt, zumindest in der Spätzeit. Der Papyrus Salt 825<sup>348</sup> erklärt, wohl unter vorderasiatischem Einfluß, die Erschaffung von Bäumen aus dem Blut des Gottes Geb, das aus seiner Nase auf die Erde tropfte. Man könnte also zunächst vermuten, daß im Papyrus d'Orbiney, ähnlich wie später in den Mythen um Attis und Adonis oder im Papyrus Salt 825, eine Verwandlung von Batas vergossenem Blut erfolgen könnte. Das Vergießen von Blut, das mit einer Selbstverstümmelung Batas einhergehen muß, bleibt hier im Gegensatz zu später überlieferten vorderasiatischen Mythen folgenlos. Anders aber später, in Rubrum 18. Dort wird sich das Blut des getöteten Bata in zwei Bäume verwandeln, so daß diese Zusammenhänge dort nochmals der Diskussion bedürfen.

Hier, in Rubrum 8, geht es nicht um Schöpfung aus Blut. Kastration bedeutet auch Umwandlung, eine Verwandlung des Entmannten in ein Zwitterwesen. Dieser Zug ist für Ur- und Schöpfergötter in Ägypten typisch. Durch Kastration wird eine andere Zustandsform erreicht. In der ägyptischen Religion sind solche Ereignisse bekannt. Verstümmelungen an den Geschlechtsteilen sind im Neuen Reich belegbar bei den Göttern Re, Osiris und Seth.

Eine Selbstverstümmelung der Geschlechtsorgane aber ist in ägyptischen religiösen Texten nur beim Sonnengott nachweisbar. Es handelt sich bei der Verstümmelung von Re offenbar um ein Schöpfungsmotiv.<sup>349</sup> Aus dem vergossenen Blut des Re entstehen die den Sonnengott in seiner Barke

---

<sup>346</sup> Ich möchte schon hier auf die Neuartigkeit einiger im Papyrus d'Orbiney auftretender Motive verweisen. Es ist anzunehmen, daß die später überlieferten, vorderasiatischen Mythen um Attis und Adonis von Ägypten aus sehr stark beeinflusst wurden, s. dazu die nächsten Seiten und u. Rubrum 14.

<sup>347</sup> G. Lücken, Kult und Abkunft des Adonis, in: *Forschungen und Fortschritte* 36, 1962.

<sup>348</sup> Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825* (B.M. 10051), *rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, 1965; zur Datierung vgl. ebd., 119.

<sup>349</sup> S. dazu auch E. S. Meltzer, *Egyptian Parallels for an Incident in Hesiod's Theogony and an Episode in the Kumarbi Myth*, in: *JNES* 33, 1974, 154 ff. Zur Bedeutung und Verbreitung des Motivs der „Schöpfung aus Blut“ im Altertum s. EM II, 1979, s.v. „Blut“.

begleitenden und für die Schöpfung unentbehrlichen Götter „Ausspruch“ (Hu) und „Erkenntnis“ (Sia):

„Das ist das Blut, das aus dem Phallus des Re herabfloß,  
als er daran ging, sich selbst zu verstümmeln.

Da entstanden die Götter, die vor Re sind:

Hu ist es, zusammen mit Sia.

Sie sind hinter meinem Vater Atum allezeit.“<sup>350</sup>

So muß der Gott Re offensichtlich, bevor er als Schöpfergott wirken kann, wie Osiris geschlechtlich mann-weiblich werden. Dies ist ein Prinzip, das für Ur- und Schöpfergötter nicht nur in Ägypten zu gelten scheint.<sup>351</sup> Durch Zweigeschlechtlichkeit wird eine Überhöhung in eine erschaffende Macht angedeutet. Und so wird auch eine nicht näher erläuterte Verwandlung Res in eine Frau, die möglicherweise von seiner Kastration ausgeht, in einem Totenbuch-Spruch geschildert, der laut Überschrift und Inhalt aus Heliopolis stammt:

„Dann verwandelte er (Re) sich in ein gelocktes Weib,  
und so entstand der Gelockte (Priester) von Heliopolis.“<sup>352</sup>

Da, wie Erik Hornung bemerkt,<sup>353</sup> die Selbstverstümmelung des Re in den Sargtexten noch nicht erwähnt wird, kann mit außerägyptischem Einfluß gerechnet werden. Edmund S. Meltzer<sup>354</sup> verweist auf den möglichen, oft diskutierten Ursprung dieser Gotteskastration in Verbindung mit Schöpfungsmotiven aus den hurritischen Kumarbimythen, angereichert mit syrischen sowie sumero-babylonischen Motiven.<sup>355</sup> Demnach beißt der Gott Kumarbi die Geschlechtsteile des Himmelsgottes ab, verschluckt diese, wird dadurch schwanger und gebiert den Wettergott, den hurritischen Staatsgott. Die Selbstkastration Batas und ihr Kontext aber sind sowohl in Ägypten als auch in Vorderasien ohne Parallele. Man gewinnt den Eindruck, daß man etwas vollkommen Neues schaffen wollte. Daher ist es notwendig, diese Textpassage noch genauer zu analysieren.

<sup>350</sup> Der Schöpfungscharakter der beiden Mächte wurde schon von Bonnet, RÄRG, s.v. „Hu“, s.v. „Sia“, erkannt. Zur Übersetzung s. Hornung, Tb, Spruch 17, Z. 103 ff.

<sup>351</sup> Doppelgeschlechtlichkeit ist ein altes, weit verbreitetes und in der Ethnologie wohlbekanntes Phänomen zur Überhöhung der eigenen Fähigkeiten durch Vereinnahmung des anderen Geschlechts.

<sup>352</sup> Totenbuch-Spruch 115, nach Hornung, Tb, Spruch 115, Z. 19 f.

<sup>353</sup> Hornung, Tb, vgl. die Anm. zu den Sprüchen auf Seite 425.

<sup>354</sup> Meltzer, op. cit., 154-157, mit weiterer Lit. zu diesem Thema in den Anm.

<sup>355</sup> M. Vieyra, Schöpfungsmythen der Hurriter und Hethiter, in: Die Schöpfungsmythen. Quellen des Alten Orients, 1964, 161. Neuere Übersetzung in: TUAT, Bd. III, Lief. 4: Weisheitstexte, Mythen und Epen II, 1994, 828-830.



Mit der Selbstkastration tritt die erschaffende Macht, über die Bata verfügt, in eine neue Phase ein. Wie wir uns erinnern, wollte der Verfasser das Wesen Batas als eine Art Zwitter schon ganz am Anfang durch den umfassenden Wirkungsbereich des Gottes präfigurieren. Rufen wir noch einmal Batas Aufgabengebiet in Erinnerung, das sowohl Männerarbeit auf dem Feld als auch Frauenarbeit im Haushalt einschließt. In Rubrum 8 scheint die Zeit gekommen, diesen immanenten Wesenszug des Bata zu enthüllen. Obwohl Selbstentmannung beim Gott Osiris nicht nachweisbar ist, so ist der Kontext von Batas Kastration nicht mehr solar, sondern zweifellos osirianisch, wie Hollis in ihrem ausführlichen Exkurs zuletzt betont hat.<sup>356</sup> Batas Schicksal, durch die Aussaat vorgezeichnet, nähert sich dem des Gottes Osiris. Der Phallusverlust im Wasser, der Fisch, der den Phallus verschlingt, das Müdewerden, der Libanon und die Verbindung mit einem Baum weisen unzweifelhaft auf den Gott Osiris hin.<sup>357</sup> Vor allem das Verschlucken von Batas Phallus durch einen Fisch signalisierte dem Leser des Papyrus d'Orbiney eine enge Verbindung zum Geschehen um den Osirismythos. Bei Osiris wie bei Bata ist es ein *n<sup>c</sup>r*-Fisch, ein Wels, der den Phallus des Gottes verschlingt.<sup>358</sup> Im Wels sieht Hollis<sup>359</sup> in Anlehnung an Ingrid Gamer-Wallert<sup>360</sup> ein Symbol der Fruchtbarkeit. In einer Fußnote gibt sie noch einen wichtigen Hinweis aus dem Papyrus Jumilhac. Nach der Textstelle IV, 21-23 soll das Auffinden des Gottesgliedes im vierten Monat der Überschwemmungsjahreszeit stattfinden.<sup>361</sup> Zeitlich gesehen gehört dieses Ereignis unmittelbar zu den Geschehnissen in unserer Erzählung, da die Aussaat in Ägypten immer zu diesem Zeitpunkt erfolgt ist.

Phallusverlust, Fisch und Baumverbindung deuten also auf eine osiriani-sche Wendung des Geschehens hin. Die im achten Rubrum geschilderten Ereignisse müssen folglich wieder, wie schon die versuchte Verführung, in engem Zusammenhang mit der Aussaat stehen. Das Glied im Wasser kündigt jetzt, nach der Aussaat, die kommende osirianische Fruchtbarkeitsphase an. Bata ist damit, wie Osiris, dem Tod geweiht, denn mythisch gesehen ist die Aussaat des Korns mit der Bestattung des Gottes Osiris gleichgesetzt worden, so daß die Ereignisse im Text des Papyrus d'Orbiney auf diesem Hin-

---

<sup>356</sup> Hollis, op. cit., 127 ff.

<sup>357</sup> Schon in den Sargtexten weist Osiris auf seine Verwundung durch die Kastration hin, s. CT I, 142. Auch Hollis, op. cit., 103 ff., verweist auf das Welsmotiv, die Schwächezustände und erkennt darin die Osiris-Symbolik.

<sup>358</sup> Ausführlich dazu jetzt Hollis, op. cit., 109 ff.

<sup>359</sup> A.a.O.

<sup>360</sup> I. Gamer-Wallert, Fische und Fischkulte im alten Ägypten, *ÄA* 21, 1970, 109-113.

<sup>361</sup> Hollis, op. cit., 110, m. Anm. 54. Zur (jahres-) zeitlichen Einordnung dieses Rubrums s. unter 3.1.1 Die kosmische Ebene: Die Rubrenghiederung als Sonnenlauf.

tergrund ihren Sinn erhalten. Der Phallus des Gottes Bata, der sich wie der des Osiris im Überschwemmungswasser befindet, soll dieses offenbar befruchten. Mit dem Überschwemmungswasser geht das Zeugungsorgan des Osiris, und damit dessen zeugende Kraft, im Herbst in die feuchte, noch überschwemmte Erde ein und löst offenbar das Wachstum aus.<sup>362</sup>

Das Hirtenlied des Alten Reiches, das uns bereits beschäftigt hat, wurde ebenfalls zur Zeit der Aussaat vorgetragen. Später ist das Hirtenlied nicht mehr nachweisbar. Vermutlich wurde das Gedankengut des Liedes zur Gänze in das Mythengut um den Gott Osiris integriert, so daß eine weitere Tradierung unterblieb. Osiris gewann gegen Ende des Alten Reiches immer mehr an Bedeutung. Unzweifelhaft hängt der Aufenthalt des Gottes *Bt* im Wasser im Kontext mit der Aussaat mit der Erzeugung von Feldfruchtbarkeit zusammen, eine Eigenschaft, die später dem Phallus des Osiris nachgesagt wird, der sich im Nilwasser befinden soll und die zeugende Kraft des Überschwemmungswassers verkörpert. Dies ist der Kern des Ereignisses, um das es in diesem Rubrum nach den Ereignissen der Aussaat geht.

Die nun eintretende „Schwäche“ Batas ist eine Antizipation seines kommenden Todeszustandes und damit ebenfalls ein Charakteristikum dessen, was Osiris verkörpert. Zieht man die osirianischen Termini des Todeszustandes in Betracht, denen sich der Text hier bedient, so wird dies deutlich. Das Wörterbuch der ägyptischen Sprache führt Beinamen für Osiris auf, die mit dem Papyrus d’Orbiney teils kongruieren. Die gängigen Bezeichnungen des Osiris, welche diesen Zustand andeuten, lauten: „Herzensmüde“,<sup>363</sup> der „Schwache“,<sup>364</sup> der „Müde“.<sup>365</sup> Das Verhalten des Bruders Anubis als Trauernder erinnert schließlich deutlich an eine Totenklage. Durch die Kastration wird für Bata endgültig eine qualitativ neue Phase in der Erzählung eingeleitet. Diese Phase ist osirianisch. Dies zu charakterisieren ist offenbar erklärte Absicht des Autors.

Zuletzt wäre noch zu untersuchen, ob man mit dem Kastrationsmotiv doch auch eine Verbindung zu Seth knüpfen wollte, wird doch Seth im Papyrus Jumilhac<sup>366</sup> in der Spätzeit mit Bata identifiziert und von Anubis kastriert. Vor allem im Hinblick auf die Potenz, die Anubis seinem Bruder Bata unterstellt, regt sich der Verdacht, daß auch im Papyrus d’Orbiney sethische Motive gewollt eingesetzt wurden. Im Papyrus Jumilhac wird Bata als Stier von Anubis verfolgt und kastriert, da er Kultgegenstände gestohlen

<sup>362</sup> Der Phallus im Wasser wird auch von Altenmüller als Beginn der Wachstumsphase aufgefaßt, s. ders., op. cit., in: CdÉ 48, 1973, 226.

<sup>363</sup> Totenbuch-Beleg, Wb I, 338,7.

<sup>364</sup> Spätzeitlicher Beleg, Wb III, 399,25.

<sup>365</sup> Beleg des Mittleren Reiches, Wb I, 431,13.

<sup>366</sup> S. unter 3.4 „Was Bata betrifft: Seth ist es!“

haben soll. Anubis rächt diesen Diebstahl und handelt wie Horus, der den Frevler Seth kastriert. Hier hat zweifellos eine Redaktion älteren Mythenmaterials stattgefunden, welches im Papyrus d'Orbiney greifbar wird. Der entscheidende Unterschied zur Kastration des Seth-Bata im Papyrus Jumilhac ist, daß dieser sich nicht selbst entmannt, wie es der mit Schöpfermacht ausgestattete Bata im Papyrus d'Orbiney tut. Auch wird im Papyrus Jumilhac kein Phallus von einem Wels verschlungen. Die in diesem spätzeitlichen Werk ausgebreiteten Gedanken scheinen überhaupt nicht in den Kontext des Papyrus d'Orbiney zu passen, zu vieles widerspricht sich zunächst, ist doch Seth der Osirismörder, Bata aber verkörpert jetzt geradezu Osiris. Doch bleibt ein Verdacht zurück, der sich im Moment noch nicht klären läßt; die Frage nach sethischen Elementen soll noch einmal gestellt werden, wenn der Text insgesamt untersucht worden ist.<sup>367</sup> Schwierigkeiten, welche sich im Moment auftun, resultieren aus der Vermengung, Umarbeitung und Integration verschiedener mythologischer Gedanken, die teils dem ägyptischen, teils dem außerägyptischen Raum entsprungen und noch keiner Gesamtabsicht zuzuordnen sind. Die Umstände der Selbstverstümmelung Batas erzeugen den Eindruck, daß der Autor hier ein ganz neues Mythologem erschaffen wollte. Der Papyrus d'Orbiney scheint ein sehr seltenes Zeugnis für den Prozeß aktiver Mythenbildung zu sein, dessen Auswirkungen von allergrößter Bedeutung sein könnten.<sup>368</sup>

Kehren wir zu den Ereignissen zurück, so erlischt jetzt Batas aktiver, solarer Beitrag zur irdischen Fruchtbarkeit, der unter den Eingangsrubren geschildert wurde, sein passiver und osirianischer aber wird aktiviert. Der hier skizzierte solare Verlust könnte eine weitere Ursache im Jahreszyklus der Sonne haben. Aufgrund der Nilschwelle im Sommer und der Bewässerung in Herbst und Winter ist es eine ägyptische Eigentümlichkeit, daß ausgerechnet in der Zeit des einsetzenden (osirianischen) Wachstums die (solare) Kraft des Lichtes schwächer wird. Weil es sich um zyklische Ereignisse handelt, in die Bata involviert zu sein scheint, kennt er den kommenden Ablauf offensichtlich sehr genau. Seine Voraussagen verraten ihn damit als Repräsentanten einer Schöpfermacht, so daß er seinem Bruder Anubis den weiteren Gang der Dinge in Form von Prophezeiungen ankündigen und präzise Instruktionen über seine Wiedergeburt hinterlassen kann. Weil er die Kraft einer Schöpfergottheit verkörpert, kann er gar nicht endgültig getötet werden, wenn entsprechende rituelle Vorkehrungen getroffen werden, Vorkehrungen, die im Schicksal des Osiris und der Funktion des

---

<sup>367</sup> Zu den in der Ramessidenzeit hergestellten Gemeinsamkeiten von Seth, Baal, Osiris und Bata s. unter 3.3 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott.

<sup>368</sup> Mehr dazu unter 3.3 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott.

Totengottes Anubis ihren mythischen Präzedenzfall finden. Die Erzählung greift hier trotz der vorgenommenen Veränderungen ein klares kosmisches Grundkonzept ägyptischer Ausprägung auf, so daß der kommende Ablauf gewissermaßen programmiert ist. Die kommenden Ereignisse müssen auf das Schicksal von Osiris zielen mit seiner ganz spezifischen Todes- und Wiederauferstehungssymbolik.

Es scheint dieser vorgegebene Handlungszusammenhang zu sein, der auch das sogenannte *external soul*-Motiv und Batas Verbindung zur Pinie, seine Transformation zu einer Baumgottheit, möglich macht.<sup>369</sup> Erst durch den Zustand nach der Kastration, vor allem aber durch seinen offenbar bevorstehenden Tod, kann der Gott zu einem zweigeschlechtlichen Baumwesen werden. Baumverbindungen eines Gottes weisen in Ägypten gerne auf den sich regenerierenden Sonnengott hin, der in einer kosmischen weiblichen Muttergottheit ruht.<sup>370</sup> Dieses Stadium der Regeneration ist osirianisch, und Osiris ist bekanntlich ein zweigeschlechtlicher Gott. Es ist also nur konsequent, daß das Herz Batas erst nach der Kastration, die den Gott zu einem Zwitterwesen transformiert, in den Baum eingehen kann.

Die Verbindung Batas mit einer Pinie im Libanon knüpft an fremdländische Gegebenheiten an. Es scheint heilige Haine in den Bergen des Libanon gegeben zu haben, aber über die Entstehung der Bäume erfahren wir in den älteren Quellen nichts. Die Bibel erwähnt des öfteren Gottesbäume im Libanon,<sup>371</sup> aber auch das Gilgamesch-Epos berichtet auf den Tafeln II, IV und V von solch göttlichen Bäumen in dieser Region. Da hier auch vom Fällen dieser Bäume die Rede ist, werden wir uns unten, unter Rubrum 12, noch diesen Texten zuwenden müssen.

Noch in dem von Plutarch in *De Iside et Osiride* 15 und von Lucian in *Dea Syria* 7 erst in nachchristlicher Zeit überlieferten Mythen um den Gott Osiris ist die Küste Phöniziens ein zentraler Ort der Handlung. Demnach erreicht eine Lade mit dem toten Gott über das Meer die Stadt Byblos. Dort, wo die Lade gelandet ist, soll ein Baum<sup>372</sup> aufgesprossen sein. Der Text des Papyrus d'Orbiney scheint ein Dokument zu sein, das uns helfen kann, die Zusammenhänge zwischen Osiris und seinem Erscheinen im Libanon besser zu verstehen. Die Verbindung Batas mit der Pinie aber wird uns im folgenden Rubrum noch interessieren.

---

<sup>369</sup> J. Assmann, Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: Zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney, in: ZDMG Suppl. III, 1, 1977, 8.

<sup>370</sup> S. dazu unter Rubrum 9.

<sup>371</sup> F. Stolz, Die Bäume im Gottesgarten auf dem Libanon, in: ZAW 84, 1972, 141 ff. Weitere Textstellen aus dem Alten Testament s. ebd.

<sup>372</sup> Zu den Spekulationen über die Baumart vgl. Hollis, op. cit., 127 ff.

Bei seiner Flucht nach Vorderasien prophezeit Bata seinen möglichen Tod, wobei er Anubis ausdrücklich anweist, ihn sieben Jahre lang zu suchen. Eine Siebenzahl, die Bata im Zusammenhang mit seinem kommenden Tod und seiner Wiederbelebung prophezeit, ist sowohl im ägyptischen Auferstehungszyklus wie in den Mythen um den vorderasiatischen Wettergott Baal nachweisbar. Diese Zahl spielt in der ägyptischen Zahlensymbolik im Neuen Reich im Zauberverwesen wie in Verbindung mit Tod und Wiederauferstehung eine Rolle.<sup>373</sup> Sieben Tage, vom 18. bis zum 25. Tag des Monats Khoiak, des 4. Monats der Überschwemmungsjahreszeit, dauert die Zeit zwischen dem Ansetzen einer Kornosiris-Mumie<sup>374</sup> und ihrer rituellen Beisetzung, 70 Tage die Zeit der Einbalsamierung,<sup>375</sup> sieben Tore hat die Unterwelt,<sup>376</sup> dazu 14 Hügel<sup>377</sup> sowie 21 Pforten mit ebenso vielen Wächtern.<sup>378</sup> Ein Zeitabschnitt von sieben Jahren aber in Verbindung mit einer Notzeit ist in Ägypten erst in der Spätzeit nachweisbar, auf der Hungersnotstele der Kataraktinsel Séhel.<sup>379</sup>

Im Umfeld des Ostmittelmeerraumes dagegen ist ein Zeitabschnitt von sieben Jahren in Verbindung mit Notzeiten des öfteren und schon wesentlich früher nachweisbar. Diese Periode ist uns bereits durch den hethitischen Text um den Wettergott, der ursprünglich kanaanaïscher Herkunft war, bekannt. Auch in der Josephsgeschichte taucht sie wohl nicht zufällig genau an der Textstelle auf, wo es um die Deutung von Pharaos Traum und dessen Fruchtbarkeitssymbolik geht. Joseph sagt sieben gute und sieben dürre Jahre voraus und sichert von Ägypten aus das Überleben der Menschen in den Notjahren durch Magazinbauten und Vorräte. Offenbar konnte eine siebenjährige Periode, wie aus der Deutung von Pharaos Traum durch Joseph erkennbar ist, im Ostmittelmeerraum eine Vegetationsperiode zahlensymbolisch ausdrücken. In ihr drückt sich der Zyklus des Wettergottes Baal aus.<sup>380</sup> Im Mythenkreis um den Gott Baal ist die Zahl Sieben, vor allem die

<sup>373</sup> Zur Siebenzahl im ägyptischen Zauberverwesen s. unter Rubrum 10, in dem die sieben Hathoren als Schicksalskünderinnen auftreten.

<sup>374</sup> A. H. Gardiner, *The Tomb of Amenemhet*. Egypt Exploration Fund, The Theban Tomb Series I, 1915, 115; Assmann, *Tod und Jenseits*, 471 f. S. oben Abb. 2.

<sup>375</sup> Bonnet, *RÄRG*, 468; Assmann, *Tod und Jenseits*, 40.

<sup>376</sup> Tb 144 u. 147.

<sup>377</sup> Tb 149.

<sup>378</sup> Tb 145.

<sup>379</sup> Zu diesem fiktiv in die Zeit Djosers datierten Dokument vgl. P. Barguet, *La stèle de la famine à Séhel*, 1953. Das Motiv findet sich auch in einem Berliner Papyrus, der zum Buch vom Tempel gehört, s. dazu J. F. Quack, *Das Buch vom Tempel und verwandte Texte*, *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 2000, 2 f.

<sup>380</sup> S. im WB der Mythologie I, 263-264. Zum Baal-Zyklus s. Dietrich/Loretz, op. cit., 1091 ff.; s. auch M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. I, *Suppl. To Vetus Testamentum*, 1994.

Zahlenfolge 7-8, die wir ebenfalls schon durch den hethitischen Text kennengelernt haben, generell von großer Bedeutung.<sup>381</sup> Zu Baal als Wasserspender heißt es:

„Sieben Jahre erfüllte der Gott,  
acht Umkreisungen der Zeit.“<sup>382</sup>

Und im Aqhat-Epos heißt es zu Baals Tod:

„Soll (etwa) sieben Jahre Baal schwach sein,  
acht der Wolkenfahrer?“<sup>383</sup>

In Ägypten war die Zahlenabfolge 7-8 im Neuen Reich durchaus bekannt.<sup>384</sup> Bei einer Krankheitsbeschwörung im Magischen Papyrus Leiden<sup>385</sup> bringt Anat sieben silberne und acht bronzene Gefäße herbei, und auf der sogenannten „Statue Prophylactique“ von Ramses III,<sup>386</sup> die ebenfalls einen magischen Text enthält, der sonst aber, wie Fischer-Elfert bemerkt, keinerlei fremden Einfluß zeigt, ist von einer Lotosblüte von sieben Ellen mit einer Knospe von acht Ellen die Rede, um die Wirkung eines Giftes zu lindern.

Eine siebenjährige Hungersnot findet sich auch auf der bereits erwähnten Tafel VI des Gilgamesch-Epos. Nach dem zurückgewiesenen Antrag verlangt die gekränkte Göttin Ishtar von ihrem Vater, dem Himmelsgott Anu, aus Rache den alles verwüstenden Himmelsstier. Offenbar handelt es sich hier um den negativen Aspekt stiergestaltiger astraler Götter. So unerbittlich ist die Göttin in ihrem Zorn, daß sie rücksichtslos mit dem Schlimmsten droht, sollte ihr Vater den Wunsch nicht erfüllen. Als Herrin über das Leben will sie die Verhältnisse auf den Kopf stellen. Da der Himmelsstier auch Unschuldige vernichten würde, verlangt Anu aber von Ishtar, daß auch sie vorher für Vorräte sorgen soll:

„Mein Vater, gib mir den Himmelsstier,  
daß er den Gilgamesch töte in seinem Haus!  
Wenn du mir aber [den Himmelsstier] nicht gibst,  
werde ich [die Türen der Unter]welt zerschlagen. ...  
Ich werde die Toten auferstehen lassen, daß sie die Lebenden fressen!  
Mehr als die Lebenden werden die Toten werden!“

<sup>381</sup> Das Folgende nach H.-W. Fischer-Elfert, Zum altorientalischen Pantheon des Leidener Zaubermanuals I 343 + I 345 aus der Ramessidenzeit (i. V.), wird vorr. in Or veröffentlicht.

<sup>382</sup> KTU 1.12 II 44-45; Fischer-Elfert, op. cit., s. auch bei Dietrich/Loretz, op. cit., 1209.

<sup>383</sup> KTU 1.19 I 42-43; Fischer-Elfert, op. cit., Dietrich/Loretz, op. cit., 1288.

<sup>384</sup> Das Folgende nach Fischer-Elfert, op. cit.

<sup>385</sup> E. Drioton, Une Statue Prophylactique de Ramsès III, in: ASAE 39, 1939. Zit. n. Fischer-Elfert, op. cit.

<sup>386</sup> Drioton, op. cit., 69 f.

Anu tat seinen Mund auf zu [reden]  
 und spricht zur Fürstin Ishtar:  
 „Wenn du den Himmelsstier von mir verlangst,  
 [wird es im] Lande Uruk sieben Jahre von Sp[reu geben].“<sup>387</sup>

Der Text berichtet nun, daß Ishtar für diese Hungersnot vorgesorgt hat, so daß das Land nicht gänzlich zugrunde geht. Gilgamesch und Enkidu aber wehren die Gefahr ab, indem sie den Stier kurzerhand erschlagen und damit weiteren Zorn der Götter auf sich ziehen.

Laut Bata wird mit der Sieben ausdrücklich die Zahl der Jahre bezeichnet. Die Siebenzahl, die Bata erwähnt, paßt also weniger in den ägyptischen Kontext um die Auferstehung des Gottes Osiris, sehr gut aber in das Umfeld von Erzählungen, die zu einer Region gehören, in die der Gott jetzt flieht und in denen von Wachstum und Fruchtbarkeit die Rede ist. Daß der Gott Bata, der gemäß der Eingangsrubren ja auch Nahrungsspende ist, so lange tot sein soll, ist folglich eine weitere und geradezu aufregende Parallele vor allem zu älteren vorderasiatischen Mythenkreisen, in denen es um Fruchtbarkeit geht.

Der Tod Batas soll laut der Prophezeiung im Hause seines Bruders durch überschäumendes Bier angezeigt werden. Als Motiv ist ein *life token*,<sup>388</sup> ein Indikator für das Leben, noch heute typisch für Brüdermärchen.<sup>389</sup> Man findet es meist in Form von gedeihenden und verwelkenden Pflanzen, auch noch als blanke bzw. verrostete Messer an der Wegscheide im Brüdermärchen der Gebrüder Grimm.<sup>390</sup> Ein Getränk als Indikator aber ist nach Ansicht der Folkloristen ungewöhnlich.<sup>391</sup> Damit stellt sich die Frage, warum Bata ausgerechnet durch Bier sein Lebensende signalisieren läßt. Hat diese Substanz etwas mit dem Gott zu tun?

Rauschtrank wird gewöhnlich mit Hathor, der „Herrin der Trunkenheit“, assoziiert. In einem ramessidischen Text, dem magischen Papyrus Leiden, begegnet uns im Bier aber der Gott Seth; das berauschende Bier wird hier als das Getränk des Trunkenboldes Seth bezeichnet. Die Wesensverwandtschaft des Bieres mit Seth rührt wohl daher, daß dieser Wetter- und Sturmgott nicht nur ein makrokosmischer Störer ist, sondern auch Verwirrer der Sinne im seelisch-mikrokosmischen Bereich sein kann. In einem Krankheitsfall, in dem ruhelose Totengeister den Kranken quälen, sollen diese mit Bier - und

<sup>387</sup> Übersetzung nach Hecker, op. cit., in: TUAT, Bd. III, Lief. 4: Weisheitstexte, Mythen und Epen II, 1994, 702.

<sup>388</sup> Thompson-Motiv E 761.6.4.

<sup>389</sup> EM II, 913, s.v. „Brüder: Die zwei Brüder“.

<sup>390</sup> Z. B. KHM 60.

<sup>391</sup> So auch Hollis, op. cit., 164 m. Anm 14.

damit mit der Kraft des Gottes Seth - verjagt werden, weil darin die verwirrende, hier aber dämonenaustreibende und damit nutzbringende Kraft des Gottes enthalten ist.<sup>392</sup> Er erbeutet und verwirrt das Herz, damit er den Übeltäter schlagen kann, laut der noch heute gültigen Maxime, den Teufel am besten mit Beelzebub auszutreiben:

<i>nn dnj.t Stš jrj=fjb r ḥq</i>	„Seth wird nicht zurückgehalten werden, wenn er das Herz erbeuten will, <sup>394</sup>
<i>ḥ3.tj m rn=fpwj n ḥnq.t</i> <sup>393</sup>	das Ḥ3.tj-Herz, in diesem seinem Namen ‚Bier‘.“

„Bier“ lautet demnach sogar einer der Namen des Seth, und deshalb gelten in einem Traumbuch biertrinkende Trunkenbolde, ähnlich wie auch unberechtigter Herrscher, jähzornige Raufbolde als Menschen, die von diesem Gott besessen sind!<sup>395</sup> Daß der Autor uns damit einen weiteren verborgenen sethischen Wesenszug Batas verrät, gibt zu denken. Bata aber ist nicht gewalttätig wie Seth; diese Merkwürdigkeiten werden später noch geklärt werden müssen.

Nachdem Anubis den Hinweis auf den Lebensindikator erhalten hat, begibt er sich nach Hause, tötet seine Frau und wirft sie den Hunden vor. Diese Tiere sind als Caniden wesensverwandt mit dem schakalsköpfigen Totengott. Was die Bestrafung des Ehebruchs mit dem Tode betrifft, so ist eine derartig harte Rechtspraxis für Unzucht und Ehebruch im ramesidischen Ägypten nicht nachweisbar. Sie erinnert im ersten Moment an die harte Bestrafung von Bösewichtern ähnlich wie sie in Märchen geschieht. Schon im Papyrus Westcar findet eine Bestrafung mit dem Tod von Ehebrecherin und Nebenbuhler statt, wobei der Mann vom Krokodil gefressen, die untreue Frau verbrannt und ihre Asche in den Fluß geworfen wird. Wie man aber aus Dokumenten des Alltags ersehen kann, hat die spätere Rechtspraxis in solchen Fällen eher Milde walten lassen. Es sind in der Ramessidenzeit Fälle nachweisbar, in denen Männer sogar mehrfach der Unzucht mit verheirateten Frauen bezichtigt und offenbar auch überführt

<sup>392</sup> J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 148.

<sup>393</sup> Magischer Papyrus Leiden I, 348, rto XIII,4. J. F. Borghouts, The Magical Text of Papyrus Leiden I, 348, in: OMRO 51, 1971, 27. S. dazu Zandee, op. cit., 148; te Velde, in: LÄ V, 908.

<sup>394</sup> D. h. wohl, die Sinne zu benebeln.

<sup>395</sup> Papyrus Chester Beatty III, rto 1-11, s. S. 4. Bearbeitung: A. H. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Vol. I, Text, Third Series, 1935, 20 f.



worden sind.<sup>396</sup> Sogar ein Fall von Sexbesessenheit ist uns aus der Zeit von Ramses III. überliefert. Nach dem Papyrus DeM 27 aus Deir el-Medina<sup>397</sup> ist der damals wohl noch recht junge Arbeiter Meri-Sachmet, der Sohn des Menena, bei der Verführung einer frisch verheirateten Frau ertappt worden. Vor Gericht mußte er nun nach einer Bastonade und bei Androhung von Verstümmelung von Nase und Ohren sowie Verbannung nach Nubien schwören, den Umgang mit der Frau künftig zu unterlassen. Der Frau ist offenbar wenig geschehen, denn trotz der Abmahnung an Meri-Sachmet setzte sie mit ihm ihr Treiben fort und ist dabei sogar geschwängert worden. Von seinem eigenen Vater Menena nun vor Gericht gebracht mußte er erneut beeden, die Frau nie mehr aufzusuchen, sonst würde er zum Steinebrechen nach Elephantine verurteilt. Es scheint somit zumindest keine zeitgemäße Rechtspraxis für das Tun des Anubis zu geben, außer man unterstellt, daß Märchen und Mythen eben harte Strafen verlangen. Da die Verführungsszene aber kanaani-schen Ursprungs ist, könnte noch ein weiterer möglicher Grund für eine Strafe, die den Tod fordert, ausschlaggebend gewesen sein. Todesstrafe für Ehebruch war vermutlich gängige Rechtspraxis im Umfeld der Bibel. Das Buch Deuteronomium 22,22 gibt hierzu eine ganz klare Anweisung, die jedes Mißverständnis ausschließt:

„Wird ein Mann dabei angetroffen, daß er einer verheirateten Frau beiwohnt, so sollen beide sterben, sowohl der Mann, welcher der Frau beiwohnte, als auch die Frau. So sollst du das Böse aus Israel austilgen.“

Vielleicht war mit dem kananäischen Mythos, der in Rubrum 6 bearbeitet wurde und aus dem Umfeld der Einwanderer aus Palästina stammen dürfte, noch die Erinnerung an eine in Ägypten nicht mehr oder nicht immer realisierte Rechtspraxis bei Ehebruch verknüpft.

#### 2.2.9 9. Rubrum: Batas Leben mit der Pinie

*hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-sʒ nn*

*jw pʒy=f sn šrj m tʒ jn.t pʒ ʕš*

*(8,9) [j]w nn wʕ hnʕ=f*

„Nachdem nun viele Tage danach  
vergangen waren,

da war sein jüngerer Bruder im Tal der  
Pinie,

(8,9) Niemand war bei ihm.

<sup>396</sup> S. Allam, in LÄ I, 1147 f., s.v. „Ehebruch“; ders. Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit, in: Urkunden zum Rechtsleben im Alten Ägypten, hrsg. v. S. Allam, Bd. 1, Tübingen 1973, 55 (Cairo 25227), 282 f. u. 286 (BM 10055), 301 (DeM 27)

<sup>397</sup> Vgl. dazu auch H.-W. Fischer-Elfert, Der ehebrecherische Sohn, in: GM 112, 1989, 23-26.

<i>jw wrš=f bḥ&lt;s&gt; jḳw.t n ḥḳs.t</i>	Er verbrachte den Tag mit der Jagd auf das Wild der Wüste.
<i>jw.t=f r sḍr ḥr pḳ ḥḳ</i>	Er kam (zurück), um unter der Pinie zu schlafen,
<i>ntj ḥḳ.tj=f ḥr ḍḳḍḳ n tḳy=f ḥrr.t m rwhḳ</i>	in deren Kronenspitze sein Herz lag.“

Bata, der nicht nur eine reale, sondern vor allem eine mythische Grenze überschritten hat, hält sich jetzt im Fremdland auf. Im Grunde ist er damit ein lebender Toter. Flucht und erzwungener Aufenthalt im Ausland galten im pharaonischen Ägypten als problematisch, denn der Ägypter verlor durch das Exil seinen menschlichen Status.<sup>398</sup>

Die Region des Libanon galt mit ihren im Winter schneebedeckten Bergen und heiligen Hainen mit Gottesbäumen als Wohnsitz der Götter.<sup>399</sup> Seine Wälder machten Gebiete dieses Landes weit über seine Grenzen hinaus bekannt.<sup>400</sup> Die Ehrfurcht vor dieser mythischen Landschaft drückt sich in Ägypten in verschiedenen, teils religiös gefärbten Bezeichnungen aus. Wie die sagenumwobenen Länder von Punt konnte der Libanon als „Gottesland“ bezeichnet werden.<sup>401</sup> Mythische Reisen in diese Region werden sogar in den Totenbüchern erwähnt, wie man einer Passage von Spruch 125<sup>402</sup> in Form eines Zwiegespräches entnehmen kann. Das von verborgenen solaren und osirianischen Motiven durchdrungene Gespräch ist ein typisches Geheimverhör, in dem sich der Tote als Eingeweihter<sup>403</sup> zu erkennen gibt. Auf dieser Jenseitsreise hört er den „Jubel“ der Bewohner des „Holzfällerlandes“,<sup>404</sup> als das diese Gegend wegen ihres Waldreichtums galt.

<sup>398</sup> Auch Hollis, op. cit., 117 f., verweist auf diese Zusammenhänge.

<sup>399</sup> F. Stolz, Die Bäume im Gottesgarten auf dem Libanon, in: ZAW 84, 1972, 141-156.

<sup>400</sup> Zur religiösen Bedeutung der Haine im Libanon noch z. Zt. des A.T. vgl. Stolz, op. cit., 141 ff.

<sup>401</sup> Zu den Bezeichnungen für den Libanon s. bei Helck, Beziehungen, 272; die Häufigkeit der bei Helck aufgeführten Belege von *tḳ-ntr* spricht für sich.

<sup>402</sup> Hornung, Tb, Spruch 125, Z. 162-181. Zu dieser Textstelle vgl. H. Brunner, Osiris in Byblos, in: RdÉ 27, 1975, 37-40. Er erschließt daraus, daß es zur Zeit der Abfassung dieses Textes, also im Neuen Reich, schon eine Verbindung des Gottes Osiris nach Byblos gegeben haben muß.

<sup>403</sup> Zum Einweihungscharakter einiger Aussagen der Totentexte vgl. Totenbuch-Spruch 116,4 u. 114,4 u.a. J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 1984, 114 f., weist bereits auf den geheimen Charakter derartiger Verhöre hin. Zu Tb 125 s.a. H. Brunner, op. cit., in: RdÉ 27, 1975, 38.

<sup>404</sup> *tḳ fḥw*, s. dazu bei Helck, Beziehungen, 273. Er übersetzt den Ausdruck *fḥw* mit „Baumfäller“, also Holzarbeiter, woraus sich die Übersetzungsmöglichkeit von *tḳ fḥw* als „Baumfällerland“ ergibt. S. dazu auch Wb I, 576,15 u. 577,3/4. Die *fḥw* spielen sogar im

Verbindungen von Göttern zu Bäumen sind in vielen Kulturen nachweisbar.<sup>405</sup> Wie aber kommt der ägyptische Stiergott Bata zur fremdländischen Pinie? Gemäß den Schilderungen in den ersten Rubren besaß Bata vornehmlich das Wesen einer schöpferisch-solaren ägyptischen Gottheit. Im sechsten Rubrum wurde ein modifizierter Baalmythos adaptiert. Ab der Kastration aber entwickeln sich osirianische Züge des Gottes. Unter dem Einfluß osirianischer Wandlung kann Bata zu einem Baumgott werden. Die Verbindung des Gottes Osiris<sup>406</sup> zu Bäumen reicht gemäß Darstellungen mindestens bis ins Mittlere Reich.<sup>407</sup> Ihre zeitliche Nähe zum Papyrus d'Orbiney macht vor allem die Scheingräber von Sethos I. und Merenptah beachtenswert: Osirisgräber, die mit Bäumen bepflanzt waren.<sup>408</sup>

Die Vorstellung eines Gottes im Baum ist in Ägypten sehr alt. Sie war so weit verbreitet, daß man ursprünglich von unterschiedlichen lokalen Baumgottheiten ausgehen darf. Um sich zu regenerieren geht der Sonnengott schon im Alten Reich in Bäume ein und wird dort zu Osiris. Die Pyramidentexte künden von der Neugeburt des Königs als Sonne/Horus aus einem Baum:

*Hrw pj Wnjs*  
*prj m šnd prj m šnd*<sup>409</sup>

„Unas ist dieser Horus,  
der aus der Akazie herauskommt, der  
aus der Akazie<sup>410</sup> herauskommt!“

Das Eingehen eines Lichtgottes in einen Baum ist im Alten Reich textlich mehrfach nachweisbar. Auf eine Verbindung zur Sonne deutet der verkohlte Baum in Spruch 574 der Pyramidentexte hin. Es handelt sich um einen der wenigen Texte, in denen nicht nur die regenerierende, sondern auch die schreckliche Seite weiblicher Muttergottheiten thematisiert wird.

Dramatischen Papyrus eine Rolle. Sie spalten und zerstückeln das Holz, mythisch gesehen den Gott Osiris, der ein Baumgott ist, s. dazu K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, in: UGAÄ 10, 1928, 171/172.

<sup>405</sup> Dazu J. Brosse, Mythologie der Bäume, 1990. Zu den äg. Baumkulten vgl. M.-L. Buhl, The Goddesses of the Tree Cult, in: JNES VI, 1947, 88 f.; I. Gamer-Wallert, in: LÄ I, s.v. „Baum, heiliger“. Zu Osiris als Baumgott s. P. Koemoth, Osiris et les arbres, 1994.

<sup>406</sup> Koemoth, op. cit. 127-130. S. auch H. Schäfer, Das Osirisgrab von Abydos und der Baum *pkṛ*, in: ZÄS 41, 1904, 107 ff.

<sup>407</sup> Man beachte auch das Holz-Determinativ von *pqr*, Wb I, 561,6.

<sup>408</sup> Abb. bei Schäfer, op. cit., in: ZÄS 41, 1904, 109. Buhl, op. cit., 89 f. und RÄRG, 84 ff. nennen eine Reihe weiterer Baumheiligtümer des Osiris, in denen sein Ba wohnt.

<sup>409</sup> Pyr. 436.

<sup>410</sup> Zur Akazie als Baum der Jusas, einer Muttergottheit, vgl. E. Edel, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägypten, in: MÄS 24, 1970, 20.

*jnd-hr=t nh.t hnm.t ntr* „Gruß dir, Sykomore, die den Gott schützt,  
*h<sup>c</sup>.tj ntr.w nnw.tjw hr=s* unter der die Götter der  
 Unterwelt stehen,  
*fs.t 3w=sj js<sup>c</sup>.t jmj.t=s* deren Enden versengt sind, deren Inhalt  
 verbrannt ist,  
*m<sup>3c</sup>.t p3z<sup>411</sup>* die das (Todes-) Leiden aussendet.“

Weiter heißt es, der Baum ist

*(m)h<sup>c</sup>.t=k Wsjr šw=k hrj* „Dein Grab,<sup>412</sup> Osiris, dein Schirm über  
*tp=k Wsjr* deinem Haupt, Osiris.“

Der Spruch besagt, daß diese Sykomore den verstorbenen, zu Osiris gewordenen Sonnengott-König einschließt und schützt. Mit diesem Vorgang ist zunächst Todesleiden verbunden, das vom Baum ausgeht. Er wird zum Grab. Daher berichtet der Text vom Schrecken, den der Baum als Todesbaum aussendet:

*nrw.t=t jr jr w p.t* „Der Schrecken vor dir ist unter den  
 Himmlischen,  
*snd=k jr jr w t3* die Furcht vor dir unter den Irdischen.  
*ndj.n=t š<sup>c</sup>.t=t jr jb n bj.tjw jmj.w* Du hast deinen Schrecken in die Herzen  
*P* der Könige Unterägyptens, die in Buto  
 sind, geworfen.“

Die lebensspendende weibliche Gottheit, die sich dem Toten als schützender kosmischer Sykomorenbaum offenbart, besitzt demnach zunächst eine schreckliche, todbringende Seite. Doch ist dieser Schrecken gemäß den hier verwendeten Termini *m<sup>3c</sup> p3z<sup>413</sup>* offensichtlich notwendiger Teil eines höheren, göttlich-universellen Planes zur Regeneration. Der tote König wird triumphierend als siegreiche Sonne aus dem Baum hervorkommen. Der

<sup>411</sup> Weitere Himmelsbäume finden sich in Pyr. 916 b und, als Paar, in Pyr. 1433 b.

<sup>412</sup> *m<sup>c</sup>h<sup>c</sup>.t* vgl. Sethe, Komm. V, 445.

<sup>413</sup> Zu *m<sup>3c</sup> p3z*, „das Leiden aussenden“, vgl. Sethe, Komm. V, 443; s. auch *p3z*, WB I, 499, 2,3, und *m<sup>3c</sup>*, WB II, 23, 2,3. Der hier als Verbum der Bewegung verwendete Ausdruck ist im Sinne eines zielgerichteten, richtigen Führens und Leitens belegbar. Die Textstelle von Pyr. 436 besagt damit, daß das Todesleiden, welches der Baum zunächst aussendet, Teil eines höher organisierten (göttlichen) Planes und offensichtlich gemäß der Maat ist, da ja der Tote im Baum regeneriert wird.

Baum als Symbol einer weiblichen Himmelsgottheit bedeutet zunächst also Tod, letztlich aber Dauer durch Wandlung, neues Leben aus dem Tod.<sup>414</sup> Als Muttergöttin ist er jedoch zugleich Schirm und Schutz des in ihm eingeschlossenen (Licht-) Gottes.

Im Lebens- und Todesbaum von Spruch 574 erkennt Kurt Sethe<sup>415</sup> die Göttin Nut. In diesem Baum ist der zur Sonne zurückgekehrte König eingeschlossen; er ist nächtlich-inaktiv und ruht dort todesähnlich als Osiris, wodurch er aber zugleich wie in einem Sarg geschützt wird.<sup>416</sup> Dies ist wohl der Grund, warum Särge oft aus Sykomorenholz hergestellt wurden. Der Sarg des Toten wird überhöht und zum Regenerationsbaum der Himmelsgöttin, die zugleich Totengöttin ist. Daß der Baum in den Pyramidentexten innen verkohlt ist, weist vielleicht weniger auf einen hohlen, alten Baum hin,<sup>417</sup> sondern möglicherweise auf den darin eingeschlossenen Sonnengott, der durch seine Hitze, vor allem beim Sonnenaufgang, den Stamm innen verbrennt.

Re und mit ihm der tote König gehen folglich schon im Alten Reich in den Himmelsbaum der Göttin Nut ein, um in ihm als Osiris den Tod zu erleiden und schließlich zu überwinden. Im Baumstadium zeichnet sich somit schon früh eine komplementäre Verbindung von Re und Osiris ab, eine Verbindung, die ab dem Neuen Reich zu einer zentralen theologischen Leitidee werden soll.<sup>418</sup> Im spätzeitlichen Papyrus Boulaq III<sup>419</sup> wird schließlich ein heiliger Isched-Baum „an der Seite des Re“ erwähnt als „Isched des Re, auf dem der Ba des Osiris dauert“. Re und Osiris werden jetzt im Tag- und Nachtrhythmus so sehr als Einheit gesehen, daß der Schreiber des Papyrus Boulaq für „Osiris“ die Zeichen Sitz und Sonnenscheibe statt Sitz und Auge verwenden kann,<sup>420</sup> wodurch die Verbindung

<sup>414</sup> Auch Hollis, op. cit., 124, vermutet hier Zusammenhänge. Sie denkt bei der Textstelle des *pd'Orb.* aber zugleich an Nefertem, den „Gott auf der Blume“, was hier nicht gemeint sein kann, da das Erscheinen auf der Blume ein Motiv des Sonnenaufgangs ist, und damit des neuen Lebens, nicht des Todes.

<sup>415</sup> Sethe, Komm. V, 439 ff.

<sup>416</sup> Zu Nut als Sarg s. A. Rusch, Die Entwicklung der Himmelsgottheit Nut zu einer Totengottheit, *MVÄG* 27, 1922. Der Titel der veralteten Untersuchung ist allerdings irreführend, denn eine Himmelsgöttin muß *a priori* eine Totengöttin sein, weil sie ihren Geschöpfen, den Gestirnen, zyklisch nicht nur Leben schenkt, sondern es auch wieder nimmt. Zum Doppelaspekt dieser Göttinnen s.u. den Rubren 9 und 21.

<sup>417</sup> Sethe denkt bei dem „verbrannten“ Baum noch an das Bild eines realen, alten und innen hohlen Baumes.

<sup>418</sup> E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 85 ff.; J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, in: *MÄS* 19, 1969, 102 ff.

<sup>419</sup> *pBoulaq III*, 10,1; s. S. Sauneron, *Rituel de l'Émbaumement*, 1952, S. VIII.

<sup>420</sup> Sauneron, op. cit., I, 2,4, und zahlreiche weitere Stellen.

von Re und Osiris schon bildlich an der Schreibung gekennzeichnet werden soll:



Voraussetzungen für diese Gedanken entspringen weder dem Neuen Reich noch der Spätzeit; sie sind älter. Es ist der Sonnenlauf mit seinem Tag- und Nachtzyklus, der eine Verknüpfung von Re und Osiris schon sehr bald notwendig machte.<sup>421</sup>

Es gehört wieder zur Natur dieses rhythmischen Ablaufs, daß der Isched-Baum nicht nur von positiver Bedeutung sein kann. Gemäß den Sarg- und Totenbuchtexten kann er in einer bestimmten Phase des Sonnenlaufes ambivalent sein. Die Kehrseite des schützenden Baumes drückt sich aus in der Gefahr, daß der Sonnengott dort, im nächtlich-regenerierenden Chaos, möglicherweise für immer eingeschlossen bleiben könnte. Schon in den Sargtexten ist dieser Baum als klassischer Sonnenbaum belegt, der am Ende der Nacht vom Großen Kater, einer Erscheinungsform der Sonne, „gespalten“, also vernichtet werden muß, damit die Sonne am Morgen sich befreien kann.<sup>422</sup> Tatsächlich existiert in den Sargtexten eine Variante, die den Isched-Baum als weiblich benennt, und in der es heißt, daß es die „Kinder der Isched-Baumgöttin“<sup>423</sup> sind, deren Aufruhr von Re unterdrückt wird. Diese Stelle wird im Neuen Reich im berühmten Spruch 17 des Totenbuches aufgenommen.<sup>424</sup> Zugleich muß dabei der Aufruhr der „Schwachen“ niedergeschlagen werden.<sup>425</sup> Mit der „Schwachen“ dürfte laut Hellmut Brunner<sup>426</sup> ein weibliches göttliches Wesen gemeint sein, schon wegen des Götterdeterminativs, das die Schreiber am Wortschluß setzen. Ist mit der Schwäche das Ende der Nacht gemeint, an dem sich der Schutz der mütterlichen Gottheit ins Gegenteil verkehrt? Die Göttin ist seit den Pyramidentexten belegt. Sethe hat in seinem Kommentar zu den Pyramidentexten auf die

<sup>421</sup> S. dazu E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 85 ff. S. auch unter Rubrum 16 und unter 3.1.1 Die kosmische Ebene: Die Rubrengliederung als Sonnenlauf.

<sup>422</sup> CT IV, 280-290. Zu diesem Baum und seiner religiösen Bedeutung s. I. Gayer-Wallert, in: LÄ I, s.v. „Baum, heiliger“.

<sup>423</sup> *ms.w Bdš.t*, CT IV, 290, M4C.

<sup>424</sup> Hornung, Tb, Spruch 17, Z. 192 ff.

<sup>425</sup> Hornung, Tb, Spruch 17, Z. 204. Hier wird diese Göttin nur als die „Schwache“ bezeichnet. Daß zwischen ihr und dem regenerierenden Baum, Symbol einer Himmelsgöttin, eine Verbindung bestehen muß, belegt schon die zugehörige Vignette mit dem Sonnenkater, der den Baum „spaltet“, damit die Sonne aus der Baum- und Muttergottheit gewaltsam befreit werden kann.

<sup>426</sup> Es heißt wörtlich: „Er (der Sonnengott) vernichtete die Kinder der Schwachen“, s. dazu Brunner, *Schöpfungsmythen*, 68.



umarmt habe, ich habe es Platz nehmen lassen  
auf seinem Sitz.

Ich bin gekommen, um Re zu schauen bei  
seinem Untergang.<sup>429</sup>

Batas Verlust der solaren Kraft und sein todesähnlicher Zustand drückt sich auch im sogenannten *external soul* - Motiv aus.<sup>430</sup> Batas Herz existiert nun außerhalb seines Trägers, ähnlich wie im späteren Märchen vom Unhold ohne Herz.<sup>431</sup> Das Herz scheint in Ägypten eine kreativ-planende und damit zeugende<sup>432</sup> Funktion zu haben. All diese Eigenschaften galten dem Ägypter als sonnenhaft, da besonders der Sonnengott das Urbild aller planenden und schöpferischen Kräfte verkörpert. Diese Kräfte werden in zahllosen Sonnenhymnen besungen.<sup>433</sup> Die Sonnenhaftigkeit des Herzens findet schließlich bildlichen Ausdruck in den sogenannten Herzskarabäen, die man den Toten mitgegeben hat, Symbole der schöpferischen Sonne. Wie Brunner<sup>434</sup> gezeigt hat, kann vor allem im Tod das Herz, das in Ägypten Sitz des Wesens einer Person ist, als eine seinem Träger gegenüber tretende, selbständig agierende Macht aufgefaßt werden. In den Totentexten kann es sogar angerufen werden, damit es sich nicht verselbständigt und womöglich wider seinen Träger, den Verstorbenen, belastendes Zeugnis ablegt,<sup>435</sup> was den Verstorbenen vor den Totenrichtern in arge Bedrängnis bringen würde. Diese im ägyptischen Totenglauben begründete Eigenständigkeit gegenüber dem Träger könnten den zunächst merkwürdig erscheinenden Umstand erklären, daß das Herz Eigenleben besitzt, so daß es Bata aus dem Körper nehmen und zur erhofften Regeneration auf die Krone der Pinie legen kann.

Trotz des todesähnlichen Zustandes existiert Bata als Person aber nach wie vor weiter und legt als Jäger immer noch eine bemerkenswerte Stärke und Handlungsfreiheit an den Tag, die nach ägyptisch-mythologischer Auf-

<sup>429</sup> Übersetzung nach Hornung, Tb, Spruch 64, Z. 108-113.

<sup>430</sup> Motiv E 710; dessen Ursprung wurzelt offenbar in religiösen Vorstellungen.

<sup>431</sup> Auch hier gibt es das Motiv einer verborgenen Schwäche ähnlich wie sie Bata eigen ist, vgl. dazu W. Scherf, Lexikon der Zaubermärchen, 1982, 406-408,

<sup>432</sup> Die strittige Auffassung einer „Zeugung“ durch das Herz, vertreten durch D. Müller, Die Zeugung durch das Herz, in: Or 35, 1966, 247-274, wurde von K. Jansen-Winkeln, Das zeugende Herz, in: Lingua Aegyptia 2, 1992, 147-149, durch neue Belege gestützt.

<sup>433</sup> Viele Beispiele bei J. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, 1983.

<sup>434</sup> Zuletzt in: LÄ II, s.v. „Herz“. S. auch ders., Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses, in: AfO 17, 1954-56, 140/141, und: A. Piankoff, Le Cœur dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'au fin du Nouvel empire, 1930. Die Auffassung, daß Seelenmächte Eigenständigkeit besitzen, ist bei Naturvölkern auch heute noch weit verbreitet und keineswegs typisch ägyptisch.

<sup>435</sup> Totenbuch-Spruch 30 A/B. S. dazu auch Hollis, op. cit., 118-23.



fassung mit seinem Zustand unvereinbar ist. Welche Gründe man mit der Hinauszögerung des „endgültigen“ Todes bezweckt, ist im Moment noch nicht ersichtlich. Auch muß Batas Verbindung zur Pinie eine Abwandlung des ägyptischen Motivs des „Gottes im Baum“ handeln. Dafür spricht, daß man keine ägyptische Baumart gewählt hat, sondern die fremdländische Pinie. Damit eröffnet sich eine neue Problematik. Bata wurde zu einem Wesen, das mit einem solchen Baum verbunden ist. Über wichtige Bäume gebieten für gewöhnlich bestimmte Gottheiten. So stellt sich die Frage, welcher Gottheit die Ägypter die ausländische Baumart  $\zeta$  im Neuen Reich zuordneten? Für Theben ist in der Zeit der 19. Dynastie tatsächlich eine göttlich verehrte Pinie nachweisbar. Hier, im südlichen Zentrum der ägyptischen Religion, ist der Kult um eine fremde Baumart außergewöhnlich. Es ist nicht anzunehmen, daß die lokale Priesterschaft dort eigenmächtig eine Pinienverehrung eingeführt hat. Vielmehr dürfte hinter solch ungewöhnlichen Unternehmungen das Königtum stehen, das diesen Kult angeordnet hat. Der verwendete Terminus  $\beta h$  als Bezeichnung für diesen Baum deutet auf ein verklärtes, osirianisches Stadium des in ihm ruhenden Gottes hin; er kann auch auf Zaubermacht des in ihm wohnenden Gottes weisen.<sup>436</sup> Leider ist aus dem thebanischen Text, der diesen Baumkult erwähnt, nichts Näheres über die mit ihm verbundene Gottheit in Erfahrung zu bringen. Sein Name wird nur umschrieben:

$\beta h$  sw  $\zeta$  mrw.t W $\beta$ s.t hr t $\beta$  mj.t „Der Treffliche, es ist die ‚Pinie der  
rhn<sup>437</sup> Beliebtheit in Theben‘<sup>438</sup> über der  
Widderallee.“

Hier helfen uns andere Quellen weiter. Im bereits erwähnten Papyrus Boulaq III findet sich eine Angabe über den Piniengott:

jj.n=k  $\zeta$  prj m Wsjr<sup>439</sup> „Es kommt zu dir die Pinie, die hervor-  
gekommen ist aus Osiris.“

Gemäß einer Variante aus dem spätzeitlichen Papyrus Salt 825<sup>440</sup> sollen Pinien auch aus dem Nasenblut des Gottes Geb erschaffen worden sein.

<sup>436</sup> Wb I, 15,1-7.

<sup>437</sup> pBologna 1094, 10,11; Umschrift in: LEM, 10, 10,11. Übersetzung bei: R. A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies, 1954, 28.

<sup>438</sup> Hier folgt ein Götterdeterminativ!

<sup>439</sup> pBoulaq III, 2,10; s. S. Sauneron, Rituel de l'Émbaumement, 1952.

<sup>440</sup> Ph. Derchain, Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte, 1965; zur Datierung vgl. a.a.O., 119.

Tatsächlich ist eine Verbindung des Gottes Osiris zur fremdländischen Pinie aber wesentlich älter. Dies zeigt ein Beleg aus den Sargtexten. Schon damals will der Tote die Pinie vor Osiris<sup>441</sup> sein:

*N pn ʕš hft Wsjr rdj hr.t N pn*<sup>442</sup> „Dieser N ist die Pinie, die vor Osiris steht, die diesem N den Bedarf gibt.“

Die Verbindung des Gottes Osiris zur Pinie wird bei den Isis-Feiern schließlich bis in römische Zeit tradiert.<sup>443</sup> Sie dürfte sich schon sehr früh aus der Notwendigkeit ergeben haben, eine mythologische Begründung für das Suchen und Verwerten des Pinienholzes und des wohlriechenden Baumharzes zu finden.<sup>444</sup> Auch die Pinie ist ein Baum, aus deren Holz die Ägypter Särge herstellten, wie aus dem Holz der Sykomore, in dem der Tote sich mit der Himmelsgöttin Nut verbindet. Da der Baum ein Gewächs des Gottes Osiris ist, wird der im Sarg aus Pinienholz liegende Verstorbene eins mit dem Auferstehungsgott. Das wohlriechende Harz des Baumes aber begehrte man sicherlich nicht nur für den funerären Gebrauch.<sup>445</sup>

Wie vermutet, so ist es Osiris, der sich in Ägypten als Baumgott in der Regenerationsphase hinter der Pinie verbirgt. Nun ist die Pinie für den Ägypter ein fremdländisches Gewächs aus dem Libanon, so daß mit dem Baum ursprünglich vielleicht ganz andere Gottheiten in Verbindung gestanden haben können, Gottheiten, die in dieser Region heimisch sind. Diese Frage zu untersuchen, erscheint angesichts der fremden Mythereinflüsse im Papyrus d’Orbiney und des Aufenthaltes von Bata im Libanon um so gebotener. In Verbindung mit der Pinie begegnet uns in ägyptischen Quellen wieder der Gott Baal. Pinienholz wird in einem ägyptischen Text der Ramessidenzeit tatsächlich im Zusammenhang mit dem Wettergott erwähnt. Im magischen Papyrus Leiden I 343 und I 345<sup>446</sup> soll er mit seinem Speer aus ʕš-Holz in der Hand einen möglichen dämonischen Gegner des Besitzers des Zauberspruches schlagen. Hier tritt Baal als Gewittergott von ungeheurer Kraft auf. Das Szenario beschreibt eindringlich das Aufziehen eines gewaltigen Unwetters. Bemerkenswert ist außerdem, daß Baal und Seth im

<sup>441</sup> Zu Osiris als Piniengott s. P. Koemoth, *Osiris et les arbres*, 1994, 127-130.

<sup>442</sup> CT IV, 16.

<sup>443</sup> H. Brunner, *Osiris in Byblos*, in: RdÉ 27, 1975, 40 m. Anm. 11.

<sup>444</sup> H. Beinlich, *Osiris in Byblos?*, in: WdO 14, 1983, 65 f.

<sup>445</sup> Harze wurden zur Mumifizierung verwendet. Zum Wohlgeruch, der Gottespräsenz verrät, s. auch unter Rubrum 11.

<sup>446</sup> A. Massart, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*, in: OMRO 34, 1954, rto IV,9-V,2. Zur Waffe des Baal s. auch Helck, *Beziehungen*, 448 f. Der Ausdruck *hnj.t*, Wb III, 110,11, als Bezeichnung für Speer/Spieß findet laut Angabe im Wb auch eine Entsprechung im Hebräischen.

Umfeld der oben zitierten Textstelle des Papyrus Leiden als Götter alternierend genannt werden:

„Das Wüten von Seth ist gegen den Achu-Dämon!  
das Grollen von Baal ist gegen dich!  
Das Wüten des Donnersturms ist gegen dich,  
während ihm nach dem Wasser im Himmel dürstet!  
Dann wirst du die Dinge erfahren, welche das Meer durch seine Hand  
erfahren hat. (...)  
Baal wird dich schlagen mit dem Pinienstamm in seiner Hand.  
Er wird dich erneut erschrecken mit den Speeren aus Pinienholz  
in seiner Hand.“<sup>447</sup>

Da Bata trotz seines osirianischen Zustandes sethische Züge und solche des Gottes Baal in sich zu tragen scheint, was uns zunächst recht widersprüchlich erscheinen mag, findet die ungewöhnliche Aktivität Batas als Jäger eine einleuchtende Erklärung, eine Aktivität, die gar nicht zum Baumstadium eines geschwächten Gottes wie Osiris passen will. Es ist die gewaltige Kraft Baals, über die Bata hier offenbar verfügt. Als Jäger von Wüstenwild ist uns Baal bereits auf dem Zylindersiegel aus dem Delta begegnet. In Texten der 19. Dynastie wird diese Kraft oft beschrieben, und zwar gerne in Verbindung mit der Stärke Pharaos. Aus der Fülle der Belege seien nur einige Beispiele herausgegriffen: Schon König Sethos I. ist „starkmütig wie Baal“ oder „groß an Schrecken wie Baal“.<sup>448</sup> Ramses II. ist gegenüber den Feinden in der Kadeschschlacht sogar Baal selbst!<sup>449</sup> Gerne wird das Gebrüll der ramesidischen Könige im Angesicht der Feinde mit dem von Baal am Himmel oder Baal auf den Bergen verglichen, was eine deutliche Anspielung auf die Gewitterepiphanie des Gottes ist.<sup>450</sup> Diese Charakteristika lassen schon jetzt vermuten, daß von Bata trotz seines merkwürdigen todesähnlichen Zustandes noch einige Überraschungen zu erwarten sein werden. Die im gesamten Ostmittelmeerraum bekannte Gegnerschaft Baals zur verschlingenden Macht des Meeres, die in dem oben zitierten Zauberspruch klar und deutlich anklingt, wird Bata, wie wir im nächsten Rubrum sehen werden, erneut mit dem Wettergott verbinden.

<sup>447</sup> Übersetzung nach J. F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, in: NISABA, *Religious Texts Translation Series*, Vol. IX, 1978, 18 f., Nr. 23. S. dazu auch J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 147-149, vor allem 149.

<sup>448</sup> Wreszinski, *Atlas II*, 42. 45.

<sup>449</sup> K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, Bd. II, 1979, 90, §298.

<sup>450</sup> Helck, *Beziehungen*, 448. S. auch A. Roccati, *Lessico Meteorologico*, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, Bd. 1: *Sprache*. Zu Ehren von W. Westendorf, 1984, 354.

Es bleibt vorläufig festzuhalten, daß sowohl Baal als auch Osiris in der Pinie offenbar einen gemeinsamen Nenner haben. Die Gemeinsamkeiten verstärken sich noch, zieht man in Betracht, daß beide sterbende und wiederauferstehende Götter sind. Die Verbindung Batas mit der Pinie ist zweifelsfrei osirianisch; sie deutet aber auch auf Baal hin. Ohne diese auf Ebene einer Mytho-Logik herstellbaren Gemeinsamkeiten von Baal und Osiris wäre es nicht erklärbar, warum Bata trotz seines osirianischen Zustandes und der in Rubrum 8 angedeuteten Schwäche tagsüber so munter auf die Jagd gehen kann.<sup>451</sup> Rubrum 9, das im Libanon spielt, ist wie auch das nun folgende Rubrum voll mit Anspielungen aus der Mythologie um den dort heimischen Gott Baal. Diese ungewöhnliche Vorliebe eines ägyptischen Kronprinzen und seiner Beamten für einen fremden Gott gilt es später noch zu klären.

## 2.2.10 10. Rubrum: Batas Schloß und die Erschaffung seiner Frau

*hr jr m-ht (9, 1) hrw.w qn.w hr-s3 nn*

*wn jn=f hr qd n=f w<sup>c</sup> n bh<sup>n</sup> m  
dr.t=f <m> t3 jn.t p3 cš  
(9,2) jw=f mḥ m jht nb nfr*

*n 3bj grg n=f pr*

*pr.t pw jr.n=f m p3y=f bh<sup>n</sup>  
jw=f hr th<sup>n</sup> t3 psd.t*

*(9,3) jw=sn hr šm.t hr jr.t shr n  
p3 t3 dr=f*

*wn jn t3 psd.t hr dd n w<sup>c</sup> jm=sn  
hr dd n=f*

*(9,4) h3 B3t3 k3 n t3 psd.t*

*jn jw=k dy w<sup>c</sup>.tj*

*jw h3<sup>c</sup>=k nw.t=k r-h3.t t3 hm.t n  
Jnpw p3y=k sn (9,5) c3*

*ptr hdb<=f> t3y=f hm.t*

*hr jw=k c<sup>n</sup> n=f wšb th<.t> nb  
r=k*

„Nachdem nun (9,1) viele Tage danach vergangen waren,

da baute er für sich ein Schloß mit eigener Hand (im) Tal der Pinie.

(9,2) Es wurde mit allerlei prachtvollen Dingen ausgestattet

in der Absicht, sich einen Hausstand zu gründen.

Einst kam er aus seinem Schloß heraus und traf die Götterneunheit.

(9,3) Sie ging und sorgte für ihr ganzes Land.

Da redete die Götterneunheit miteinander und sprach zu ihm:

(9,4) ‚Oh, Bata, du Stier der Götterneunheit!

Bist du hier allein?

Du hast deinen Wohnort verlassen wegen der Frau des Anubis, deines älteren

(9,5) Bruders?

Siehe, (er) hat seine Frau getötet,

denn du hast ihm erwidert, was dir alles zugestoßen ist.‘

<sup>451</sup> Hollis, op. cit., 131, denkt bei der Wüstenjagd an die Götter Horus, Onuris und Schu, eine Deutung, die schon aufgrund des Kontextes weniger zutreffend sein dürfte, denn wir sind hier im Land des Baal.

*jw h<sup>3</sup>.tj=s<sup>n</sup> mr (9,6) n=f<sup>r</sup> r jqr*  
*jqr*  
*jw p<sup>3</sup>-R<sup>c</sup>-Hrw-<sup>3</sup>h.tj hr dd*  
*n Hnmw*  
*jh qd=k w<sup>c</sup> n z.t hm.t n B<sup>3</sup>t<sup>3</sup>*  
*tm=f<sup>a)</sup> (9,7) hms w<sup>c</sup>*  
*wn jn Hnmw hr jr.t n=fjry hms*  
  
*jw=s nfr<.tj> h<sup>c</sup>.w=s r z.t hm.t*  
*nb.t ntj<.t> (9,8) m p<sup>3</sup> t<sup>3</sup> <r>*  
*dr<=f>*  
*jw ntr nb jm=s*  
*wn jn t<sup>3</sup> 7 Hw.t-Hrw.w hr jy.t*  
*<r> ptr=s*  
*jw=s<sup>n</sup> hr dd <m> r<sup>3</sup> (9,9)*  
*w<sup>c</sup>*  
*j.jrj=s mwt dm.t*  
*wn jn=f hr <sup>3</sup>b<j>=s r jqr jqr*  
*jw=s hmsj m p<sup>3</sup>y=f pr*  
*jw wrš=f (10,1) hr bhs j<sup>3</sup>w.t n*  
*h<sup>3</sup>s.t hr jn.t w<sup>3</sup>h m-b<sup>c</sup>h=s*  
  
*jw=f dd n=s*  
*m jr pr<.t> r-bnr*  
*tm p<sup>3</sup> ym (10,2) {hr} jt<sup>3</sup>=t*  
  
*hr nn jw=j <r> rh nhm=t*  
*m-dj=f*  
*p<sup>3</sup>-wn twj <m> z.t hm.t*  
*mj-qd=t*  
*hr h<sup>3</sup>.tj=j w<sup>3</sup>h hr d<sup>3</sup>d<sup>3</sup> n (10,3) t<sup>3</sup>*  
*hrr.t p<sup>3</sup> š*  
*hr jr gmj sw ky*  
*jw=j <r> h<sup>3</sup> m-dj=f*  
*wn jn=f hr wp.t n=s h<sup>3</sup>.tj=f m*  
*qj=f (10,4) nb*

Ihre Herzen waren (9,6) seinetwegen sehr, sehr traurig.

Pa-Re-Harachte sprach zu Chnum:

„Bilde doch eine Frau für Bata, damit er nicht (9,7) alleine dasitzt!“

Da machte Chnum für ihn eine Gefährtin.

Ihr Körper war schöner als der aller Frauen (9,8) im ganzen Land,

und jeder Gott war in ihr.

Da kamen die Sieben Hathoren, um sie anzuschauen.

Und sie sprachen (mit) einem (9,9) Munde:

„Die wird durch das Messer sterben!“

Da begehrte er sie gar sehr.

Und sie saß in seinem Haus, indem er den Tag verbrachte (10,1) mit der Jagd auf das Wild der Wüste und brachte und legte es ihr vor.

Und er sagte zu ihr:

„Gehe nicht hinaus, damit nicht das Meer (10,2) dich ergreift!“

Denn ich kann dich nicht retten vor ihm,

weil ich eine Frau bin wie du.

Mein Herz aber liegt in der (10,3) Spitze der Pinienkrone.

Und sollte ein anderer es finden, so (werde) ich mit ihm kämpfen.“

Da öffnete er ihr sein Herz in jeder (10,4) Weise.“

<sup>a)</sup> Im Text steht hier die 2. Pers. sg. masc.

Mit dem Bau des Schlosses werden erneut Kenntnisse des Autors im Bereich der Baalmythen deutlich, mit denen er offensichtlich sehr souverän umzu-

gehen versteht. Der erhaltene Baal-Zyklus aus Ugarit enthält eine sehr ausführliche Passage über den Bau eines ebenfalls äußerst prachtvoll ausgestatteten Palastes in den Bergen des Libanon. Der Palast des Baal soll aus edlen Hölzern gebaut und mit Gold, Silber und Edelsteinen ausgestattet werden.<sup>452</sup> Es ist die Göttin Ascherat, die Fürsprache bei El einlegt, einen Palast für Baal, den „Wolkenfahrer“,<sup>453</sup> errichten zu lassen. Der Palast ist Sitz Baals, von wo aus er über das Wetter gebietet:

„Und siehe, die Zeit seines Regens setze Baal fest,  
die Zeit seines Wagens im Sturm  
und des Erschallens seiner Stimme in den Wolken,  
seines Schleuderns der Blitze zur Erde.“<sup>454</sup>

Der Hinweis auf den Bau eines Schlosses im Piniental für Bata ist so auffallend, daß davon ausgegangen werden muß, daß dem Autor des Papyrus d’Orbiney der Text aus dem Baalmythos bekannt gewesen sein muß. Er greift dieses Bild auf und macht daraus ein nicht näher bestimmbares Schloß im Piniental. Gegenüber der ausführlichen und glanzvollen Schilderung des Baus von Baals Palast in den Texten von Ugarit wirkt die kurze Erwähnung des Schlosses im Papyrus d’Orbiney verblaßt. Hier ging es nicht darum, die prächtige Residenz eines Wettergottes auf seinem Berg im Fremdland in allen Details zu beschreiben, da Bata in Ägypten kein Spender des Regens wie Baal im Libanon ist. Man nahm offenbar nur soweit Anleihen aus dem fremden mythischen Stoff, wie es für das Erkennen von Themen aus der Baal-Mythologie notwendig erschien.

Merkwürdig ist der Hinweis, daß die Götterneunheit für „ihr ganzes Land“ sorgt. Dabei ist der Libanon doch ein Fremdland! Eine derartige Aussage wäre noch zur Zeit der Sinuhe-Erzählung, im Mittleren Reich, völlig undenkbar. Damit sprengt der Papyrus d’Orbiney die mythische Dimension der Göttergeschichte und möchte auf die realpolitische Situation und die Machtverhältnisse zur Zeit des Neuen Reiches hinweisen, und die besagen, daß der Libanon, das „Gottesland“, im Besitz Ägyptens ist.

Bata wird von den Göttern als „Stier der Götterneunheit“ angeredet. Laut Hans Bonnet<sup>455</sup> weist dieser Ausdruck auf einen göttlichen Gebieter der Neunheit hin. Hollis<sup>456</sup> denkt an den Jenseitsaufenthalt Batas, weil der Ausdruck auch in Totentexten vorkommt.<sup>457</sup> Tatsächlich aber drückt die Anrede

<sup>452</sup> KTU 1.4 V, 13-17; TUAT III, op. cit., 1161.

<sup>453</sup> *rkb rpt*, TUAT III, Lief. 6, 1997, 1161 mit Anm. 1161.

<sup>454</sup> Übersetzung nach: Dietrich/Loretz, op. cit.

<sup>455</sup> RÄRG, 752.

<sup>456</sup> Hollis, op. cit., 133/34.

<sup>457</sup> Z.B. Pyr. 717a, CT II, 169a, Totenbuch-Spruch 110.

durch die Götterneunheit nicht nur sehr direkt die göttliche Machtfülle Batas aus; wir haben hier einen Hinweis auf das Wesen des Gottes selber. Mit dem Ausdruck „Stier der Götterneunheit“ kann nach ägyptischen Belegen der Sonnengott Re,<sup>458</sup> aber auch der Mond als dessen nächtliche Erscheinungsform und Stellvertreter gemeint sein.<sup>459</sup> Mit der Anrede „Stier der Götterneunheit“ soll wieder daran erinnert werden, daß Bata nicht nur Baal vertreten kann, sondern vor allem Erscheinungsform eines ägyptischen Schöpfergottes ist.

Die Götter Ägyptens erschaffen für Bata im vorderasiatischen Fremdland eine Frau von verführerischer Schönheit. Wie Batas Warnung vor dem Meer andeutet, wird dieses Geschöpf dem Gott im Lauf der folgenden Ereignisse noch große Schwierigkeiten bereiten. Bemerkenswert ist vor allem ihr eigenartig negatives Verhalten gegenüber Bata in den folgenden Rubren, was auch gar nicht zu ihrer Rolle als spätere Königsmutter passen will, und ihr tragisches Schicksal am Schluß der Erzählung, das ihr die Sieben Hathoren bereits jetzt prophezeien. Leider nennt der Text wieder keinen Namen. Kann ihre Namenlosigkeit ein Zeichen für eine Unperson sein?<sup>460</sup> Hollis<sup>461</sup> nimmt an, daß sich eine Göttin hinter der Frau verbergen dürfte. Sie denkt an einen „*reflex of*“ Hathor und vergleicht die Aussage des Papyrus d’Orbiney, nach der ihr „Körper schöner als der irgendeiner Frau im ganzen Land“ war<sup>462</sup>, mit Texten aus dem Corpus der Pyramiden- und Sargtexte, in denen Hathor als „die Schöne“<sup>463</sup> bezeichnet wird. In dem verführerischen Verhalten der Göttin Hathor gegenüber Re<sup>464</sup> sieht Hollis eine Parallele zum Papyrus d’Orbiney. Als Todesgöttin aber wird Hathor in zahlreichen Inschriften als „Herrin der Westberge“ bezeichnet, sie wird aber auch als „Herrin des Abends“<sup>465</sup> betitelt. Die Vermutung von Hollis, es handele sich bei der Frau um eine Form der Göttin Hathor, könnte durch eine geographische Liste aus dem Ramesseum zur Zeit Ramses’ II. zusätzlich gestützt werden. Hier gesellt sich zu dem Gott „Bata, Herr von Saka“ eine

<sup>458</sup> W. Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, in: MÄS 28, 1973, 150.

<sup>459</sup> Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, ÄF 8, 1939, 22 f. S. dazu auch u. Rubrum 15. In dieser Rolle befindet sich auch der Gott Geb, der mythische „Thronfolger“, s. Barta, op. cit., in: MÄS 28, 1973, 100. Zur Rolle Geb’s als „*jrj-p<sup>c</sup>.t*“ s. unter Rubrum 23.

<sup>460</sup> Blumenthal, op. cit., in: Thomas Mann Jahrbuch, Band 6, 1993, 194.

<sup>461</sup> Hollis, op. cit., 134-139.

<sup>462</sup> pd’Orb. 9,7-8.

<sup>463</sup> Pyr. 1208b; CT V, 15c; CT VI, 162q.

<sup>464</sup> K. Sethe, Die altägyptische Sage vom Sonnenauge, in: UGAÄ 5,3, 1912, 36.

<sup>465</sup> CT II, 387 a.

„Hathor, Herrin von Kus“.<sup>466</sup> Katary<sup>467</sup> dagegen lehnt eine Verbindung zur Göttin Hathor kategorisch ab, da die Göttin nicht derartig üble Eigenschaften besitzen soll wie die Frau von Bata. Diese Einschätzung verkennt die Totalität göttlicher Prinzipien, wie wir sie bereits bei Ishtar kennen gelernt haben. Auch Hathor besitzt als Kehrseite gefährliche erotische Eigenschaften,<sup>468</sup> doch sind entsprechende Textzeugnisse nicht so häufig. Zunächst aber macht die Erschaffung der Frau im Ausland noch weitere Überlegungen notwendig. Da die Allwissenden des Pharaos im folgenden Rubrum noch entscheidende Hinweise über die Natur der Frau liefern werden, soll die Diskussion dort fortgesetzt werden.

Obwohl Ereignisse wie das Erscheinen der Neunheit und das verführerische Wesen der göttlichen Frau in den Bereich der überirdischen Sphäre weisen, existieren immer wieder Verbindungen zu realen Gegebenheiten der Zeit des Neuen Reiches. So waren Frauen ausländischer Herkunft in Ägypten begehrt, vielleicht wegen ihrer Schönheit, die für den Ägypter exotisch angemutet haben mag, und wegen ihrer erotischen Ausstrahlung. Schon im Mittleren Reich gab es für syrische Dienerinnen rege Nachfrage,<sup>469</sup> und im Neuen Reich warnt die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi, ein Besucher könne in Joppe sprichwörtlich sein letztes Hemd bei schönen Mädchen verlieren.<sup>470</sup>

Das Auftreten der Sieben Hathoren als Schicksalskünderinnen<sup>471</sup> bei der Geburt bzw. der Erschaffung der Frau durch den Schöpfergott Chnum ist ein Motiv, das aus der Religion Ägyptens stammt. Die Siebenzahl steht hier in enger Beziehung zu Magie und Zauberwesen.<sup>472</sup> Eigenartig ist, daß der göttlichen Frau von den Hathoren ein gewaltsamer Tod prophezeit wird. Es muß abgewartet werden, was geschehen wird; vielleicht erschließt sich noch der Sinn dieser Vorhersage.

Nachdem Bata seiner alltäglichen Tätigkeit, der Jagd, nachgegangen ist, warnt er seine Frau vor der Macht des Meeres. Dabei spricht er jetzt offen aus, was von Anfang an vermutet werden konnte: In ihm, der sich jetzt, nach

<sup>466</sup> Ch. F. Nims, Another Geographical List from Medinet Habu, in: JEA 38, 1952, 45 u. fig. 3, mittlere Abb.

<sup>467</sup> S. unter 1.1.3 Die Forschungsergebnisse der Ägyptologie.

<sup>468</sup> S. unter 3.1.1.3 Funktion und Konstellation der Figuren.

<sup>469</sup> Helck, Beziehungen, 339 f.

<sup>470</sup> H.-W. Fischer-Elfert, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi, ÄA 44, 1986, 212.

<sup>471</sup> Ähnlich AaTh M 340 = unheilvolle Prophezeiung. Zu den Sieben Hathoren und dem ägyptischen Schicksalsbegriff s. bei S. Morenz/D. Müller, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion, in: ASAW 52, Heft 1, 1960, 33.

<sup>472</sup> RÄRG, 282 u. 874; J.-C. Goyon, La magia in Egitto ai tempi dei faraoni. Convegno internazionale di studi, Milano 29-31 Ottobre 1985, a cura di Alessandro Roccati, Alberto Siliotti, (Mailand?) 1987, 60-70.



seiner Kastration, als eine „Frau“ bezeichnet, steckt von Beginn an ein verborgenes Zwitterwesen. Der Text verwendet hier nicht das ägyptische Wort für „Meer“ (*w3d-wr*), sondern das kanaanäische Fremdwort *ym/Jam*. Als Personifikation des Meeres ist Jam Gegner des Wettergottes Baal. Mit dieser Warnung vor dem Meer wechselt die Erzählung zudem unvermittelt den Ort, denn die Handlung spielt ursprünglich in einer Hochebene im Libanongebirge, nicht an der Küste, wie der Schreiber plötzlich suggeriert! Ein Widerspruch dieser Tragweite ist entweder Resultat des Unvermögens des Erzählers, oder er entspringt einer mythologischen Absicht. Eine urplötzliche Verlagerung des Geschehens an die Küste des Meeres erhält nur dann Sinn, wenn man davon ausgeht, daß es im Papyrus d'Orbiney tatsächlich um Integration von Mythenmaterial um den Gott Baal ging. Der Libanon ist die Region, in der Baal als Schöpfergott gegen das feindlich gesonnene Meer, den Gott Jam, kämpft,<sup>473</sup> ein Faktum, das dem Autor des Papyrus d'Orbiney offensichtlich wieder bestens bekannt war. Diese Feindschaft Baals gegenüber dem Meer wurde in Ägypten auf den Gott Seth übertragen, wie der Astartepapyrus,<sup>474</sup> aber auch der bereits erwähnte Magische Papyrus Leiden und ein weiterer medizinischer Zauberpapyrus<sup>475</sup> belegen. In diesem Papyrus wird durch Analogiezauber eine Krankheit bekämpft, und es heißt, daß Seth die Krankheit bezwingen wird, so wie er das Meer bezwungen hat. Da man Bata offensichtlich an Baal angleichen wollte, läßt man unvermittelt das Meer als Feind des Gottes auftreten,<sup>476</sup> selbst wenn Bata im *jn.t ʕš*, in einer Hochebene des Libanon, wohnt. Die lebensfeindliche Macht des Meeres ist Bata in der Rolle eines Baal *a priori* bekannt. Mit der Warnung an seine Frau gibt er sogar ausdrücklich kund, daß er um die Gefährlichkeit des Meeres weiß.<sup>477</sup> Allerdings kann der entmannte Bata seine Frau nicht vor dem Meer retten, was von Seth oder Baal zu vermuten wäre.<sup>478</sup> Vielleicht will der Autor nochmals darauf hinweisen, daß Bata auch ein osirianischer Gott ist. Doch zunächst einmal hat sich Bata als Widersacher des Meeres

<sup>473</sup> D. B. Redford, *The Sea and the Goddess*, in: *Studies in Egyptology presented to M. Lichtheim*, 1990, 824-835. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, 1962, 78 ff.

<sup>474</sup> Stadelmann, *Gottheiten*, 125.

<sup>475</sup> pHearst IX, 13. S. dazu G. A. Reisner, *The Hearst Medical Papyrus*, 1905, 40 u. Tf. IX, 1,3.

<sup>476</sup> Dies erklärt wohl, warum der Schreiber hier das erst im Neuen Reich aus dem Semitischen entlehnte Wort „*ym*“ für „Meer“, Wb I, 78,11, nicht den älteren ägyptischen Ausdruck *w3d-wr* verwendet.

<sup>477</sup> Die Ambivalenz des Wassers ist ein im gesamten östlichen Mittelmeerraum verbreitetes Phänomen, s. dazu Kaiser, *op. cit.*, 154.

<sup>478</sup> Auf dieses Problem weist Hollis, *op. cit.*, 140, hin. Aus diesem Widerspruch aber die Schlußfolgerung zu ziehen, Bata könne wegen dieser Machtlosigkeit gegenüber dem Meer nichts mit Seth zu tun haben, erscheint mir verfrüht!

selbst verraten, und diese Gegnerschaft ist erneut ein eindeutiger Aspekt Baals.

Donald B. Redford will anhand zahlreicher literarischer Textzeugnisse der Antike, in denen der Kampf eines Heros gegen ein Seeungeheuer stattfindet, hier ein weit verbreitetes archetypisches Muster der Länder des Ostmittelmeerraumes erkennen.<sup>479</sup> Den Hintergrund dieses Musters bilden Mythen des Kampfes eines Schöpfergottes gegen die urzeitliche, bis in die Zeit der geordneten Schöpfung reichende chaotische Macht des Meeres. Damit die Schöpfung sich etablieren kann, mußte die Macht des einst alles bedeckenden Meeres zurückgedrängt werden. Doch immer wieder versucht das Meer, seine Ansprüche durchzusetzen. Jahreszeitlich bedingte Stürme, in denen die Wassermassen gegen das Land toben, führten dem antiken Menschen den Kampf elementarer Mächte stets vor Augen; es fanden Auseinandersetzungen zwischen den Göttern statt, die sich in den Mythen spiegeln. Das Meer versucht sich für den urzeitlichen Landraub zu rächen oder fordert gewissermaßen Ersatz, also Tribut für seinen Verlust.

Schon vor längerer Zeit und in ganz anderem Zusammenhang hat Siegfried Morenz eine Verbindung von Baal und dem solaren Min gesehen.<sup>480</sup> Dieser interessante Ansatz ist nie im Zusammenhang mit dem Papyrus d'Orbiney diskutiert worden, da das Ausmaß der Verbindungen, die Bata zu diesen Gottheiten hat, bislang nicht erkannt wurde. Morenz stellt zunächst fest, daß nach Herodot Min mit Perseus gleichgesetzt werden konnte. Serge Sauneron gelang schon vor Morenz der Nachweis einer lautlichen Gleichsetzung der beiden Figuren.<sup>481</sup> Min wird in den Esna-Texten als „Wächter“, *wrš(w)*, bezeichnet, doch schon in der 6. Dynastie ist in Koptos eine Priesterin mit dem Titel „Wächterin des Min“ nachweisbar.<sup>482</sup> Sauneron liest *wrš(w)* als „orseus“ für die Spätzeit, aufgrund eines in der Min-Stadt Achmim häufigen Personennamens P-orseus (mit männlichem Artikel *p-*). Neben der lautlichen Gleichheit der Namen von Min und Perseus sieht aber Morenz auch eine enge sachliche Beziehung, die sich offenbar bis in die griechische Mythenwelt ausgewirkt hat. In der Geschichte von Perseus und Andromeda kämpft der Zeussohn Perseus gegen ein Meerungeheuer, das Andromeda bedroht. Die Erzählung wäre demnach laut Morenz altorientalischen Ursprungs:

<sup>479</sup> Redford, op. cit., in: in: *Studies in Egyptology II presented to M. Lichtheim*, 1990, 824 ff.

<sup>480</sup> S. Morenz, *Lautliches und Sachliches zur Gleichung Min – Perseus*, in: *RdÉ* 15, 1963, 125-127.

<sup>481</sup> S. Sauneron, *Persée, dieu de Khemmis*, in: *RdÉ* 14, 1962, 53 ff.

<sup>482</sup> Morenz, op. cit., in: *RdÉ* 15, 1963, 125.

„Andromeda, die ‚Männer-Waltende‘, scheint von Haus aus eine Fruchtbarkeitsgöttin (Astarte) zu sein, die vom Meere bedroht ist, das seinerseits von einem Wettergott bekämpft und bezwungen wird. Dieser Gott ist in altsyrischer Mythologie (Ugarit) Baal, in Ägypten (sog. Astartepapyrus) Seth, also die *interpretatio Aegyptiaca* des syrischen Baal. Daher möchte man erwarten, daß Perseus Züge von Seth-Baal trägt.“

Es läßt sich sagen,

„(...) daß Min vor allem als ein Erbe des guten (bzw. neutralen) Teiles des unbrauchbar gewordenen Seth gelten konnte: Er ist Gott der Wüste, bringt aber auch fruchtbare Feuchtigkeit und ist (darin noch mehr dem Baal als dem Seth verwandt) dezidiierter Fruchtbarkeitsgott; als Min-Amun ist er außerdem Herr des Windes und Patron der Schiffer gegen böse Wassergewalt.“<sup>483</sup>

Diese Gemeinsamkeiten finden offenbar in der Zeit des Neuen Reiches ihren Ursprung. Was den Papyrus d’Orbiney betrifft, so scheinen wir mitten in einem Prozeß der (Neu- bzw. Um-) Formierung von Mythenmaterial zu sein, ein Prozeß, der uns völlig neue Einblicke gewährt.

Unter den ersten Rubren wurde die solare Schöpfermacht des Bata diskutiert und damit seine mögliche Beziehung zu Min. Bata offenbarte sich hier als solare Gottheit, jetzt als dessen osirianisches Komplement - und immer wieder als Baal. Morenz zeigte unter ganz anderen Prämissen, daß derartige Verbindungen existieren und wie weit verzweigt sie sein können. Gemeinsam ist Min wie Baal vor allem der Aspekt einer Wettergottheit. Min wird sogar als „Öffner der Wolken“ bezeichnet,<sup>484</sup> die typische Eigenschaft des „Wolkenfahrers“ Baal. Die Feindschaft des Schöpfergottes Baal gegenüber dem chaotischen Meer wurde wegen der intensiven Beziehungen Ägyptens zu den Ländern des Ostmittelmeerraumes sowie der Textbelege als bekannt vorausgesetzt, so daß die Warnung Bata an seine Frau verständlich wird und Sinn erhält. Ein Kampf scheint allerdings, ähnlich wie auch das Wetterschloß Baals auf dem Berg, in der Erzählung des Papyrus d’Orbiney keine Rolle zu spielen. Wieder hat man offenbar nur soweit Anleihen aus dem fremden Stoff bezogen, wie es für das Erkennen von Mythen um Baal notwendig erschien.

Wie Seth und Baal erfreut sich auch der Zeugergott Min bester Kraft und Potenz. Was all diese Götter betrifft, mit denen Bata „zu tun“ hat, so kann

<sup>483</sup> A.a.O., 126.

<sup>484</sup> H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, 1931, 194; s. auch H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, ÄF 8, 1939, 17 m. Anm. 10.

man nur darauf hinweisen, daß der Verdacht des Anubis gewiß nicht unbegründet gewesen ist. Man beachte z. B., daß im Kult des phallischen Gottes Min ständig von den *nfrw*, den „Schönheiten“ des phallischen Min die Rede ist, die „erhoben“ werden. Aufgrund der Verbindung zu diesen Gottheiten gerät auch Bata in eine gewisse sexuelle Zwielfichtigkeit, die schon zu Anfang der Erzählung angedeutet wurde, wenn der kraftstrotzende Gott gleich zu Beginn der Geschichte als sexuell anziehend, als „schöner Mann“, charakterisiert wird. Mit der Kastration wurde das solar-schöpferische Wesen Batas transformiert zu einem osirianischen, und für einen Gott wie Osiris ist Zweigeschlechtlichkeit geradezu charakteristisch. Der Autor ruft dies trotz aller Anspielungen an den starken Baal noch einmal wach, wenn er Bata sagen läßt, er sei eine Frau wie seine Frau auch und könne sie nicht vor dem Meer retten. Das in der Literatur vielbelegte Motiv der Preisgabe des Geheimnisses einer verborgenen Schwäche aber dürfte, wie man jetzt schon ahnt, noch gravierende Folgen haben.

## 2.2.11 11. Rubrum: Das Meer, die Pinie und der König

hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-s3 nn

„Nachdem nun viele Tage danach  
vergangen waren,

*jw B3t3 hr šm.t r bhs m p3y=f  
šhr n.t r<sup>c</sup>-nb*

da ging Bata auf die Jagd nach seiner  
täglichen Gewohnheit.

*(10,5) pr<.t> pw jr.n t3 3dd.t  
r qd hr p3 3š ntj r-gs p3y=s pr*

(10,5) Einst ging die junge Frau heraus,  
um umherzugehen unter der Pinie, die  
neben ihrem Haus war.

*3h<sup>c</sup>.n ptr=s p3 ym (10,6) hr  
hwj<.t> nwj.t m-s3=s*

Da erblickte sie das Meer, (10,6) wie  
die Wellen hinter ihr schlugen.

*jw=s hr 3<.t>=s r šhšh r-  
h3.t=f*

Sie machte sich auf, um vor ihm zu  
fliehen.

*jw=s hr 3q <r> p3y=s pr*

Sie wollte gerade (in) ihr Haus  
eintreten.

wn jn p3 (10,7) ym hr 3š n p3 3š  
m dd

Da rief das Meer (10,7) zur Pinie und  
sprach:

*j.mh n=j jm=s*

„Ergreife sie mir!“

*jw p3 3š hr jn.t w<sup>c</sup> nbd.t m  
šn.t=s*

Die Pinie brachte eine Locke ihres  
Haares.

wn jn (10,8) p3 ym hr jn<.t>=s  
r Km.t

Da (10,8) brachte das Meer sie nach  
Ägypten

*jw=f w3h=s m t3 s.t n3 rh.tjw n  
Pr-33 3. w. s.*

und legte sie an den Ort der Wäscher  
des Pharaos, der leben, heil und gesund  
sein möge.

wn jn p3 stj (10,9) n t3 nbd.t

Da entfaltete sich der Duft (10,9) der

*šn.tj hr hpr m n3 n hbs.w n Pr-<sup>c3</sup>  
 c. w. s.*

*jw=tw <sup>c</sup>h3 m-dj n3 n rh.tjw n  
 (10,10) Pr-<sup>c3</sup> c. w. s. m dd*

*stj sgnn m n3 n hbs.w n Pr-<sup>c3</sup> c.  
 w. s.*

*jw=tw hr hpr <sup>c</sup>h3 m-dj=sn m-  
 mn.t*

*jw (11,1) nn rh=sn p3 ntj jw=sn  
 <r> jr.t=f*

*jw p3 hrj-rh.tjw n Pr-<sup>c3</sup> c. w. s.  
 hr šm.t r mry.t*

*jw h3t.j=f hw3 (11,2) r jqr jqr m-  
 s3 n3 <sup>c</sup>h3.w m-dj=f m-mn.t*

*wn jn<=f> hr smn n=f  
 jw=f hr <sup>c</sup>h<sup>c</sup> hr h3s.t r-<sup>c</sup>q3 t3 nbd.t  
 šn.t (11,3) nt.t m p3 mw*

*jw=f hr dj.t h3j=tw  
 jw=tw hr jn.t=s n=f  
 gm<=tw p3y=s> stj ndm r jqr  
 jqr  
 jw=f hr jt3=s n Pr-<sup>c3</sup> c. w. s.*

*(11,4) wn jn=tw hr jn<.t> n3  
 zš.w rh.w jht n Pr-<sup>c3</sup> c. w. s.*

*wn jn=sn hr dd n Pr-<sup>c3</sup>  
 c. w. s.*

*jr t3 nbd.t šn.tj  
 (11,5) nj-s.t w<sup>c</sup> šrj.t n p3-R<sup>c</sup>-  
 Hrw-3h.tj  
 jw mw n ntr nb jm=s*

Haarlocke in den Kleidern des Pharaos, der leben, heil und gesund sein möge, und Man<sup>485</sup> geriet in Streit mit den Wäschern des (10,10) Pharaos, der leben, heil und gesund sein möge, und sagte:

„Salbenduft ist noch in den Kleidern Pharaos, der leben, heil und gesund sein möge!“

Man geriet in Streit mit ihnen jeden Tag.

(11,1) Nicht wußten sie, was sie tun sollten.

Der Oberwäscher des Pharaos, der leben, heil und gesund sein möge, ging zum Ufer,

denn es stank seinem Herzen (11,2) gar sehr nach dem täglichen Streit deswegen.

Da hielt (er) inne

indem er auf dem Sand gegenüber der Haarlocke stand, (11,3) die im Wasser war.

Er ließ hinabsteigen,

und dann brachte man sie ihm.

(Man) fand (ihren Duft) sehr, sehr lieblich,

und er nahm sie zum Pharao, der leben, heil und gesund sein möge.

(11,4) Da holte man die Schreiber und Allwissenden des Pharaos, der leben, heil und gesund sein möge.

Da sprachen sie zum Pharao, der leben, heil und gesund sein möge:

„Was diese Haarlocke betrifft,

(11,5) so gehört sie einer Tochter des Pa-Re-Harachte.

Der Same eines jeden Gottes ist in ihr,

<sup>485</sup> Der König.

*hr sw m nd-hr=k <m> kj.tj*  
*h3s.t*

*jm šm wpw.tjw (11,6) r h3s.t*  
*nb.t r wh3=s*

*hr jr p3 wpw.tj ntj jw=f r t3 jn.t*  
*p3 cš*

*jm šm rmt.w qn.w (11,7) hn<sup>c</sup>*  
*<=f> r jn.t=s*

*h<sup>c</sup>.n dd hm=f<sup>c</sup>. w. s.*

*nfr r jqr jqr p3 j. dd=tn*

*jw=tw hr dj.t hn<=sn>*

und sie ist ein Geschenk<sup>486</sup> für dich  
 (aus) einem anderen Land!

Veranlasse, daß Boten ausgesandt  
 werden (11,6) in jedes Land, um sie zu  
 suchen.

Was aber den Boten betrifft, der ins Tal  
 der Pinie geht,

so veranlasse, daß viele Leute (11,7)  
 mit ihm gehen, um sie zu holen.'

Da sprach Seine Majestät, die leben,  
 heil und gesund sein möge:

„Sehr, sehr gut ist das, was ihr gesagt  
 habt!“

Und man ließ sie fortgehen.“

Das gute Verhältnis des Meeres zur Pinie erscheint eigenartig. Verständlich wird dies vielleicht, wenn man von einem gemeinsamen mythologischen Aspekt der Bilder „Baum“ und „Meer/Wasser“ ausgeht. Beide sind als kosmische Mächte sonnenverschlingend, aber auch regenerierend.<sup>487</sup> Diese auf kosmischer Ebene begründete Wesensverwandtschaft erlaubt dem Meer offenbar, den Lockenraub durch den Baum anzuordnen.

In diesem Zusammenhang ist nicht überraschend, daß Göttinnen des Ostmittelmeerraumes gelegentlich merkwürdig gute Beziehungen zum Meer haben. Noch in antiker Zeit galt Isis als Sternengöttin und Patronin der Schifffahrt, da man auf dem Meer nach den Sternen navigierte.<sup>488</sup> Erinnt sei nochmals an Baalat von Byblos<sup>489</sup>, an Astarte, die sich laut einem in Ägypten verfaßten Papyrus sogar mit dem Meergott nackt am Strand trifft.<sup>490</sup> Aber auch der Göttermutter Ascherat sagt man diese Verbindungen nach,

<sup>486</sup> Der hier verwendete Terminus *nd-hr* kann laut Wb II, 372-373 als Gruß, Geschenk oder Gabe, auch im Sinne von Tribut, übersetzt werden.

<sup>487</sup> Vgl. das Schlußbild im Pfortenbuch, in dem der Gott Nun die Sonnenbarke am Morgen hochhebt, die am Abend von Nun und Osiris wieder in Empfang genommen wird, E. Hornung, Ägyptische Unterweltbücher, 1972, 307 f. m. Abb. Im Text des Deckengemäldes vom Kenotaph Sethos' I. geht die Sonne sogar aus Osiris als Gewässer auf, dazu Kaiser, op. cit., 22 f. Zum Baum als sonnenverschlingende Macht s. unter Rubrum 9.

<sup>488</sup> Eine Erinnerung an das Patronat alter Göttinnen für die Schifffahrt findet sich noch im Kirchenlied „Meersterne, ich dich grüße“. Das Schutzpatronat ist mit der Christianisierung von Isis, in römischer Zeit als *stella maris* bezeichnet, auf Maria übergegangen.

<sup>489</sup> Zur Baalat von Byblos als Schutzgöttin der Seefahrer s. unter Rubrum 7. Siehe auch bei Redford, op. cit., in: Studies in Egyptology II presented to M. Lichtheim, 1990, 824-835.

<sup>490</sup> Stadelmann, Gottheiten, 125 m. Anm. 7, m. Lit. zum Astartepapyrus. In diesem Papyrus gilt sie als Tochter des Ptah, der wie der kanaanäisch-ugaritische Göttervater El ein Urgott ist.

und zwar in der Bezeichnung als „Ascherat von der See“, <sup>491</sup> ein Beiname, der sich in Texten von Ugarit öfter findet.

Das Meer ist als Frauenräuber noch später in der antiken Literatur des Ostmittelmeerraums gut bekannt. <sup>492</sup> Aber im Papyrus d’Orbiney greift der Baum auf Geheiß des Meeres nur nach den Haaren der Frau, offenbar eine Art des *pars pro toto*-Prinzips. Das Meer selbst wird zwar nicht personifiziert, wie z.B. im Astartepapyrus, kann aber in der Erzählung bewußt handeln.

Durch eine Anspielung im Papyrus Ramesseum XI, in der die Locke der Göttin Hathor genannt wird, ist die Frau hier zweifelsfrei als eine Erscheinungsform der Hathor identifizierbar. Die Aussage dieser dunklen Textstelle ergibt nur Sinn, wenn unterstellt wird, daß es eine bekannte mythologische Überlieferung um das Haar dieser Göttin gegeben haben muß, in welcher es um die Locke der Hathor geht:

„Mein *jb*-Herz ist für dich, mein *h3.tj*-Herz ist für dich  
wie das des Horus für sein Auge,  
wie das des Seth für seine Hoden,  
wie das der Hathor für ihre Locke,  
wie das des Thot für seine Schulter.“ <sup>493</sup>

Auge und Hoden sind eine bekannte Anspielung auf den mythischen Kampf der Götter Horus und Seth. Horus verliert dabei sein linkes Auge, Seth seine Hoden. Schon die Pyramidentexte geben uns Hinweise über die Körperteile von Horus, Seth und Thot, <sup>494</sup> doch tappen wir mit der Locke der Hathor völlig im Dunklen. Sie scheint jedenfalls ein typisches Erkennungszeichen der Göttin zu sein, sonst wären solche Anspielungen unverständlich geblieben. Vielleicht taucht eines Tages eine Geschichte auf, die uns mehr über die Bedeutung der Locke erzählt. Außer Epitheta, die die Göttin als „Herrin der Locke“ bezeichnen, <sup>495</sup> ist bisher keine Erzählung bekannt, abgesehen davon, was uns der Papyrus d’Orbiney überliefert. Im Papyrus Ramesseum XI wird für die Haarlocke das Wort *hnsk.t*, im Papyrus d’Orbiney aber *nbd.t* <sup>496</sup>

<sup>491</sup> Dietrich/Loretz, op. cit., 1091 ff. Zu „Ascherat des Meeres“ siehe z.B. ebd. 1149 (KTU 1.3 V, 41).

<sup>492</sup> Dazu Kaiser, op. cit., 80 m. Anm. 8.

<sup>493</sup> A. H. Gardiner, The Ramesseum Papyri, 1955, 14 u. Tf. 44. Zur Bearbeitung dieser Stelle s. G. Posener, La légende de la tresse d’Hathor, in: Egyptological Studies in Honour of R. A. Parker, 1986, 111-117.

<sup>494</sup> Pyr. 335 a-c. Der Aufbau erfolgte in ähnlich streng gehaltenen Versen wie im pRam. XI. Zur Schulter des Thot s. J. Vandier, Le Papyrus Jumilhac. Actes du congrès international des orientalistes, 1961, 106-108, pJumilhac 17,3-6.

<sup>495</sup> S. dazu Posener, op. cit., 113.

<sup>496</sup> pd’Orb. 10,7, 10,9, 11,2 u. 11,4.

verwendet. Die Termini kongruieren zwar nicht, doch dürften sich beide Textstellen auf eine gemeinsame mythologische Wurzel beziehen, die uns bislang nicht bekannt ist.

Der auffallende Duft der Locke signalisiert, daß die Frau schon durch den Wohlgeruch ihres Haares für einen potentiellen Finder der Locke identifizierbar ist. Dies ist ein klarer Hinweis auf ihre Göttlichkeit,<sup>497</sup> denn von den Göttern geht stets angenehmer Duft aus,<sup>498</sup> was die Berater und Allwissenden des Pharaos auch sofort erkennen.



Bild 11: Anat mit Hathorlocken

Die Episode mit dem Streit der Wäscher beweist, daß der Verfasser des Textes nicht nur ägyptische und außerägyptische religiöse Motive im Griff hat, sondern sie auch gut zu verarbeiten vermag und literarisches Können besitzt. Die angeblich schlecht gewaschenen Kleider und der Ärger des Oberwäschers darüber erscheint wie eine Szene, die mitten aus dem Alltag des Königspalastes gegriffen anmutet.

Mit dem göttlichen Duft der Haarlocke ist das Motiv des Liebesverlangens, das man in dieser Textstelle bislang erkennen wollte,<sup>499</sup> mehr als nur ein literarisches Motiv. Die Frau ist eine Gottestochter, die den „Samen jedes Gottes“ der Neunheit in sich vereinigt, also die gesamte Tiefe des Kosmos; sie wird laut Aussage der Allwissenden zu einer machtvollen Verkörperung der Neunheit selbst. Doch sind die Allwissenden noch deutlicher geworden. Die Besitzerin des Haares wird sofort als Tochter des Sonnengottes identifiziert. Hollis<sup>500</sup> bewertet den Duft der Haarlocke als weiteren Hinweis, daß es sich bei der Frau um eine Erscheinungsform

<sup>497</sup> So auch Hollis, op. cit., 141/142, die ebenfalls die Göttlichkeit der Frau durch den Geruch der Locke bestätigt sieht.

<sup>498</sup> Brunner, Gottkönig, 50 f.

<sup>499</sup> Motiv T 11.4.1, vgl. Horálek, in: EM II, 927.

<sup>500</sup> Hollis, op. cit., 141 f.



der Göttin Hathor handeln könnte. Als Sonnenaugen ist Hathor eine Tochter des Re. Man beachte allerdings, daß auch die beiden Göttinnen Anat (Bild 11) und Qadschu (Bild 27/28) ebenfalls mit Hathorlocken dargestellt werden können. Im Streit von Horus und Seth<sup>501</sup> sind Anat und Astarte die ausländischen Töchter des Sonnengottes, die dem Gott Seth als Entschädigung für das Amt des Osiris zu Frauen gegeben werden. Anat ist geradezu eine klassische Gemahlin Baals.<sup>502</sup> Die Kampf- und Liebesgöttin war als Gefährtin Baals auch in Ägypten gut bekannt.<sup>503</sup> In der ägyptischen Religionsgeschichte gibt es immer wieder Beispiele von Göttinnen, die zu einer Figur verschmolzen werden können, wenn verwandte Wesenszüge vorhanden sind. So können Anat und Astarte nach einem ägyptischen Beleg zu einer einzigen Götterfigur werden, nämlich zu Qadschu-Astarte-Anat,<sup>504</sup> einer reinen Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin. Ein bedeutendes Zeugnis über die Göttin Astarte ist der leider nur in Fragmenten erhaltene sogenannte Astartepapyrus. In diesem Text sieht Stadelmann eine freie ägyptische Variante eines vorderasiatischen Mythos, vielleicht einen „märchenhaften“ Niederschlag einer Kultlegende.<sup>505</sup> Im Astartepapyrus fordert das Meer Tribut von den Göttern, wobei Astarte zu Hilfe gerufen wird. Der Gott Seth, der die Rolle des Baal innehat, soll schließlich das unersättliche Meer bekämpfen, damit das Land nicht von den stürmischen Wassermassen verschlungen wird und die kosmische Ordnung nicht aus dem Gleichgewicht gerät. Die Erzählung könnte im Hinblick auf die über Vorderasien ausgeübte Herrschaft Ägyptens verfaßt worden sein, da eine politische Einflußnahme umso effektiver ist, wenn sie in Verbindung mit Kenntnissen von Religion und Kult ausgeübt wird. Dem ägyptischen König gegenüber erwies man mehr Respekt, wenn er in den Fremdländern als mythische Verkörperung

<sup>501</sup> pChester Beatty I, 3,4. S. dazu unter 3.3.3 Exkurs: Die Erzählung vom Streit des Horus und Seth. Eine thebanische Reaktion auf das ramessidische Königsdogma?

<sup>502</sup> Wörterbuch der Mythologie, 239-240. Hollis, op. cit., 138, hält die beiden Göttinnen Anat und Astarte hier für unbedeutend, da von ihr die gravierenden Einflüsse aus den Mythen um Baal im Text des p'd'Orb. nicht erkannt wurden. Die Göttinnen aber wurden im ramessidischen Königshaus hoch geschätzt, s. Helck, Beziehungen, 460 ff.

<sup>503</sup> Helck, Beziehungen, op. cit., 461.

<sup>504</sup> I.E.S. Edwards, A Relief of Qudshu-Astarte-Anat in the Winchester College Collection, in: JNES 14, 1955, 49 ff. m. pl. III. Zu dieser Gottheit, die oft von Min und Reschef begleitet wird, Helck, Beziehungen, 433-466; Stadelmann, Gottheiten, 133 ff. und 3.2 Die vorderasiatischen Elemente.

<sup>505</sup> Papyrus Amherst IX (BN 202). Vgl. bei Stadelmann, Gottheiten, 104 u. 147. Jetzt sind auch Fragmente mit dem Anfang der Geschichte bearbeitet worden, s. das Folgende nach Ph. Collombert/L. Coulon, Les dieux contre la mer. Le début du papyrus d'Astarte (pBN202), in: BIFAO 100, 2000, 193-242. Ich danke Herrn Fischer-Elfert, der mich auf die Neubearbeitung des Papyrus aufmerksam gemacht hat und mir einen Sonderdruck des zum Zeitpunkt der Bearbeitung noch nicht erhältlichen Aufsatzes hat zukommen lassen.

des Baal erschien.<sup>506</sup> Möglicherweise ist die Erzählung, die Kenntnisse von ugaritischem Mythenmaterial verrät, bereits im Jahr 5 unter Amenophis II. verfaßt worden. Maße und sprachliche Form des Papyrus können aber auch auf eine fiktive Datierung hinweisen; der Papyrus könnte aus späterer, ramessidischer Zeit stammen.<sup>507</sup> Wie wir noch sehen werden, treten fremde Götter in dieser Epoche auffällig oft in den Vordergrund.

Mit den Göttinnen Vorderasiens besitzt Hathor Gemeinsamkeiten, auch was deren erotische Natur betrifft. In Ägypten hat man sie mit der Baalat, der „Herrin“ von Byblos identifiziert. Als Küstengöttin hat diese Göttin interessanterweise recht gute Beziehungen zum Meer - und wohl auch zu den Bäumen des Libanon, weil sie in ägyptischen Zeugnissen auftaucht und laut einem Sargtext die Ruder des Toten herstellen konnte.<sup>508</sup>

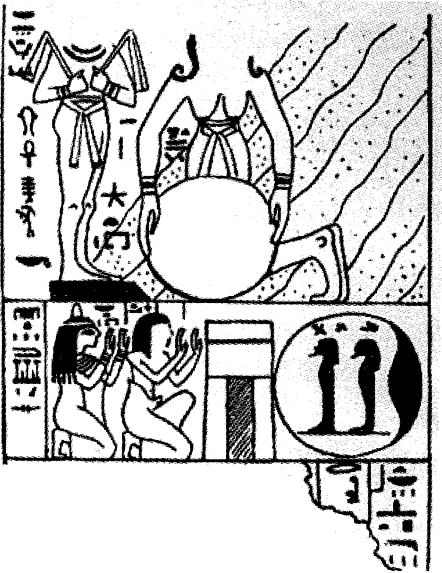


Bild 12: Nut mit Hathorlocken in Vorderansicht

Hat der Autor möglicherweise an mehrere Göttinnen gedacht, als er Batas Frau erschuf? Sie erscheint wie ein Geschöpf, das speziell für diesen Text erschaffen wurde, wie ein Konstrukt aus den Wesensmerkmalen verschiedener ägyptischer, aber auch vorderasiatischer Göttinnen. Da Figuren wie Nut, Tefnut, Sachmet und Hathor als Himmelsgöttinnen kosmologisch gesehen Gemeinsamkeiten besitzen,<sup>509</sup> also von ähnlicher Valenz sein können, dürfte es hier kein Problem sein, sie als eine einzige Figur zu konstruieren. Diese Verschmelzung, die kein Synkretismus ist, sondern auf der *translatio* fußt, kann sich in der Kunst dieser Zeit in Gemeinsamkeiten

<sup>506</sup> S. 3.3.1 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott.

<sup>507</sup> Ph. Collombert/L. Coulon, op. cit., 9 ff.

<sup>508</sup> CT I, 262 b. Zu den Beziehungen der Göttin zum Ausland s.a. C. J. Bleeker, Hathor and Thoth, 1973, 72 ff. S. auch Helck, Beziehungen, 22. Vgl. auch Rubrum 11, in dem das Meer eine Locke der Frau an die Gestade Ägyptens trägt.

<sup>509</sup> Vgl. dazu W. Barta, in: LÄ V, s.v. „Re“, Spalte 173; zu Nut als Tochter des Re vgl. den Mythos von der Himmelskuh, s. E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, OBO 46, 1982, 42, Z. 160.

äußern. So ist z.B. Nut als abendliche Himmelsgöttin mit der Hathorlocke (Bild 12) in ramessidischer Zeit belegbar.<sup>510</sup> Es fällt auch auf, daß die barbusige Göttin hier frontal dargestellt ist, eine Ikonographie, die gewöhnlich fremdländische Göttinnen wie die nackte Qadschu charakterisiert.<sup>511</sup> Verschiedene Gottheiten können also gleiche oder ähnliche Information transportieren. Womöglich trägt die Frau Batas als Geschöpf der Neunheit von all diesen Göttinnen etwas in sich; sie wirkt wie eine Abstraktion dieser Figuren. Der gebildete ramessidische Leser kannte das Prinzip, den mythologischen „Sachverhalt“, der sich hinter verschiedenen Göttinnen verbirgt, sehr genau. Mit Batas Frau hat man wohl ein Kunstprodukt geschaffen, das wegen seiner Negativität gegenüber Bata, die sich im weiteren Verlauf der Erzählung zeigen wird, zunächst Rätsel aufgibt und vordergründig betrachtet wie ein Zerrbild bekannter Göttinnen anmuten mag. Möglicherweise soll durch sie etwas zum Ausdruck gebracht werden, was man sonst über machtvolle Göttinnen im Kult nicht auszusprechen pflegt und was hier kompensatorisch zum Vorschein kommt. Damit ließe sich erklären, warum man es vermeidet, der Göttin einen Namen zu geben. Es muß abgewartet werden, wie sich das Geschehen entwickelt.

Die wichtigste Neuerung dieses Rubrums aber ist die Einführung der Figur des Pharao. Zur Götterebene gesellt sich nun das sakrosankte ägyptische Gottkönigtum. Damit ist vorgezeichnet, daß der Schauplatz künftiger Ereignisse demnächst wieder das Land Ägypten sein wird.

## 2.2.12 12. Rubrum: Entführung der Frau und Fälen der Pinie

hr jr m-ht hrw.w (11,8) qn.w

hr-s3 nn

jw n3 rmt.w j.šm r h3s.t

hr jy.t r dd smj n hm=f<sup>c</sup> w. s.

jw bw jy.t (11,9) n3 šm{.t} r t3

jn.t p3<sup>c</sup> š

jw hdb=sn B3t3

jw=f w3h w<sup>c</sup> jm=sn r dd smj n

hm=f<sup>c</sup> w. s.

(11,10) wn jn hm=f<sup>c</sup> w. s. hr

„Nachdem nun viele Tage (11,8)

danach vergangen waren,

da kamen die Leute zurück, die ins  
Fremdland gegangen waren,

um Seiner Majestät, die leben, heil und  
gesund sein möge, zu berichten.

Nicht kamen (11,9) die, die ins Tal der  
Pinie gegangen waren,

denn getötet hatte sie Bata.

Und einen von ihnen ließ er übrig,  
damit er Seiner Majestät berichten  
konnte.

(11,10) Da schickte Seine Majestät, die

<sup>510</sup> Zu Verbindungen von Batas Frau mit Nut s. Rubrum 21 und 3.1.1 Die Kosmische Ebene: Die Rubrengliederung als Sonnenlauf.

<sup>511</sup> S. 3.2 Die vorderasiatischen Elemente.

*dj.t šm{.t} rmt.w mš<sup>c</sup>.w qn.w*

*m-mjt.t htr r jn.t=s<sup>c</sup>n*

*jw (12,1) z.t hm.t jm=s<sup>n</sup>*

*jw<=tw> hr dj.t n=s s<sup>c</sup>b nb nfr  
n z.t hm.t m dr.t=s*

*wn jn t3 z.t hm.t hr jy.t r (12,2)  
Km.t jrm=s*

*jw=tw nhm n=s m p3 t3 <r>  
dr=f*

*wn jn hm=f<sup>c</sup>. w. s. hr mr.t=s r  
jqr jqr*

*(12,3) jw=tw hr dhn=s r šps.t  
c3.t*

*wn jn=tw hr md.t m-dj=s  
r dj.t dd=s p3 shr n (12,4) p3y=s  
h3j*

*jw=s hr dd n hm=f<sup>c</sup>.w. s.*

*jm š<sup>c</sup>d<=tw> p3 cš*

*mtw=tw sksk=f*

*jw=tw (12,5) hr dj.t šm{.t}  
rmt.w mš<sup>c</sup>.w hr n3y=s<sup>n</sup> mjnb.w r  
š<sup>c</sup>d p3 cš*

*jw=s<sup>n</sup> spr (12,6) r p3 cš*

*jw=s<sup>n</sup> hr š<sup>c</sup>d t3 hrr.t ntj<.t>  
h3.tj n B3t3 hr=s*

*(12,7) jw=f h3y.t mwt m t3  
wnw.t šrj.t*

leben, heil und gesund sein möge,  
Leute, viele Soldaten,  
auch Streitwagen, um sie erneut zu  
holen.

(12,1) Eine Frau war bei ihnen,  
und (man) hatte ihr allerlei schönen  
Frauens Schmuck in ihre Hand gegeben.

Da kam die Frau nach (12,2) Ägypten  
zusammen mit ihr,  
und man jubelte ihr zu im ganzen Land.

Da liebte sie Seine Majestät, die leben,  
heil und gesund sein möge, gar sehr,  
(12,3) und Man<sup>512</sup> ernannte sie zur  
Großen Harimdsdame.

Da redete Man mit ihr in der Absicht,  
daß sie die Gewohnheiten ihres (12,4)  
Mannes erzähle,

und sie sprach zu Seiner Majestät, die  
leben, heil und gesund sein möge:

„Veranlasse, daß die Pinie gefällt wird,  
und dann soll man sie vernichten!“

Man (12,5) schickte Leute und Soldaten  
mit ihren Äxten, um die Pinie zu fällen.

Sie gelangten (12,6) zu der Pinie,  
und sie schnitten die Krone ab,  
in der das Herz Batas lag.

(12,7) Der fiel tot um in diesem  
Augenblick.“<sup>513</sup>

Das noch heute berühmte Motto „Einer kam durch“, hier das Töten aller Soldaten des Königs bis auf einen, der von unglaublichen Vorfällen berichten soll, ist ein literarisches Stilmittel zur Erhöhung des erzählerischen Effektes, das, wie man sieht, offenbar schon sehr alt ist. Daß eine einzelne Person ganze Truppen vernichtet, ist geradezu unglaublich. Bata zeigt mit

<sup>512</sup> Der König.

<sup>513</sup> Die Übersetzung „... in dieser üblen Stunde“, von Hollis, op. cit., 11, kann nicht zutreffen, vgl. Wb I, 316,9.

seiner ungeheueren Kraft wieder eine Stärke, die mit seinem osirianischen Zustand in keiner Weise vereinbar ist, ein Zug, der von Baal auf Bata übertragen wurde.<sup>514</sup> Es ist diese enorme physische Kraft des Wettergottes, mit der sich auch Ramses II. identifiziert, wenn er die Hethiterfürsten nach der Schlacht von Kadesch schreckenserschüttert sagen läßt, daß er, der König, „Baal selbst“ sei!<sup>515</sup>

In das Komplott von Meer und Pinie wird, ohne es zu wissen und zu wollen, der König einbezogen. Pharao ist letztlich Nutznießer dieses Paktes. Ob es Zufall oder Absicht ist, daß der König auf sehr subtile Weise in die Nähe von ambivalenten Mächten gestellt wird, wird sich im Verlauf der Handlung vielleicht noch zeigen. Vielleicht nützt Pharao Bata am Ende durch sein Verhalten?

Nachdem sich die Frau Batas vom mitgebrachten Schmuck betören läßt, verrät sie das Geheimnis der Kraft ihres Gatten und gibt damit seine verborgene Schwäche preis. Dies ist ein in der Weltliteratur bestens bekanntes Motiv. Man findet es z.B. in der Sage vom biblischen Samson, vom germanischen Gott Baldur, auch beim Helden und Drachentöter Siegfried. Wegen dieses Motivs war bereits zu vermuten, daß die Bekanntgabe einer verborgenen Schwäche an eine Frau durch Bata im zehnten Rubrum noch fatale Konsequenzen nach sich ziehen wird. Durch diesen Verrat ist der sonst unbezwingbare Bata den Leuten des Pharao hilflos ausgeliefert.<sup>516</sup> In der gelungenen Entführung der Frau nach Ägypten sieht Hollis<sup>517</sup> eine Verbindung zur Sage von der Heimführung des Sonnenauges aus Nubien, der Hathor-Tefnut, wobei ebenfalls Geschenke eine Rolle spielen.<sup>518</sup> Da in dieser Untersuchung immer wieder vorderasiatische Einflüsse im Text festgestellt wurden, sollte aber vor allem die auffällige Vorliebe für Schmuck beachtet werden, nach dem vor allem vorderasiatische Göttinnen gerne gieren.<sup>519</sup> In der Erotik spielte Schmuck für die Göttinnen, damit auch

---

<sup>514</sup> Hier zeigt sich erneut, welche Schwierigkeiten Hollis mit der physischen Kraft des dem Osiris ähnlichen Bata hat. Sie möchte in der Kraft Batas eine „Antizipation“ von dessen künftigen Königtum sehen, op. cit., 143.

<sup>515</sup> K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, Bd. II, 1979, 90, § 298.

<sup>516</sup> Der Verrat der geheimen Schwäche eines sonst unbesiegbaren Helden durch eine verräterische Frau ist ein später vielfach nachweisbares Motiv in der Weltliteratur, Thompson-Motiv K 2213.4.

<sup>517</sup> Hollis, op. cit., 135 f.

<sup>518</sup> AEL III, 156/57; s. auch J. Spiegelberg, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge*, 1917; H. Junker, *Die Onurislegende*, Denkschrift der Akademie der Wissenschaften in Wien 59, 1917.

<sup>519</sup> Inanna/Ishtar behängt mit dem Schmuck, den sie geschenkt bekommt, Nabel, Anus und Vulva, s. ANET, 202. S. auch W. Helck, *Zur Herkunft des sogenannten „Astartepapyrus“*, in: *Fontes atque Pontes*, FS Brunner, in: *Ägypten und Altes Testament* 5, 1983, 219 f.

für die Frauen Syriens und Mesopotamiens, eine große Rolle. In der Vorliebe für das mitgegebene Geschmeide spiegelt sich also ein typischer und in Ägypten wohlbekannter Zug vorderasiatischer Weiblichkeit. So schickten die Könige des Neuen Reiches reichlich Schmuck als Hochzeitsgabe für vorderasiatische Prinzessinnen, die sie in ihren Harim aufnahmen.<sup>520</sup> Auch der Autor war über diese Gewohnheiten offenbar bestens informiert, da er, wie der Inhalt des Kolophon und der Name des Kronprinzen auf dem Papyrus vermuten läßt, dem Königshaus sehr nahe gestanden haben muß. Im Palast angekommen, wird die Frau zur „Großen Harimsfrau“ ernannt. Hollis<sup>521</sup> hat noch einmal darauf hingewiesen, daß aus Vorderasien stammende Königinnen am ägyptischen Königshof relativ häufig sind, der Titel *šps.t* im Neuen Reich dagegen nicht so oft auftaucht. Hier existieren nur zwei Belege: Kija, eine Nebenfrau Echnatons, und Isisnofret, eine Gemahlin Merenptahs, die vielleicht Mutter von Sethos II. war. Möglicherweise spiegelt sich im Papyrus hier ein historischer Reflex. Mehr läßt sich darüber aber auch nicht sagen, denn es wird kein Name genannt, der einen weiteren konkreten Hinweis liefern könnte.

Auch was das Schlagen von Libanonbäumen durch ägyptische Könige betrifft, so stößt man durchaus auf historische Wurzeln. König Sethos I. läßt Pinien in den Bergen des Libanon fallen.<sup>522</sup> Noch in späten Texten des alten Orients, vor allem in der Bibel, ist immer wieder vom Fällen von Gottesbäumen im Libanon die Rede. Pharao selbst wird mit einem Baum auf dem Libanon verglichen, der von allen Bäumen im Garten Eden beneidet wird.<sup>523</sup> Diese im Hinblick auf den Tod Batas und dessen späteres Königtum interessante Textstelle schildert einen einzelnen, herausragenden Baum von kosmischer Bedeutung. Sein Wipfel reicht zwischen die Wolken:

„In ihren Zweigen nisten alle Vögel des Himmels, und unter ihren Ästen gebar alles Wild des Feldes, und in ihrem Schatten wohnten zahlreiche Völker. (...) Darum, so spricht der Herr Jahwe: ‚Weil sie so hoch gewachsen war und ihren Wipfel zwischen die Wolken hob und hochmütig wurde ob ihrer Größe, so gab ich sie in die Hand eines Mächtigen unter den Völkern (...)' Und Fremde, die gewalttätigsten der Völker, hieben sie um und warfen sie hin.“<sup>524</sup>

---

<sup>520</sup> Helck, Beziehungen, 351.

<sup>521</sup> Hollis, op. cit., 144 m. Anm. L. Manniche, The Wife of Bata, in: GM 18, 1975, 33-38.

<sup>522</sup> Darstellung durch Sethos I. im Karnaktempel, Abbildung in: Wreszinski, Atlas II, 35.

<sup>523</sup> Ez 31.

<sup>524</sup> Ebd.

Der gefällte Gottesbaum muß in die Unterwelt, die Scheol. Der Libanon trauert, und es zeichnet sich eine kosmische Katastrophe ab, „so daß die vielen Wasser stockten (...) und alle Bäume des Feldes verschmachteten“.<sup>525</sup> Hierbei sind offenkundig Mythenfragmente zu Gunsten Jahwes transformiert worden, Mythen, die vom Tod einer Schöpfergöttheit im Baum künden, wodurch der ganze Kosmos gefährdet wird. Wie Stolz<sup>526</sup> vermutet, gehörten die Bäume im Libanon wohl einst den Göttern Baal und El; die Übertragung auf Jahwe wäre also sekundär. Stolz sieht daher hinter den Erzählungen vom gefällten Gottesbaum eine ursprünglich im Libanon beheimatete Grundgeschichte.<sup>527</sup> Dieser Stoff könnte schon früh entsprechende Transformationen erfahren haben, vor allem durch massive Holzeinschläge in diesem Land. Weiteres Material dazu liefert das Gilgamesch-Epos. Die Tafeln II, IV und V erzählen von einem Zug der Helden Gilgamesch und Enkidu zu den Wäldern des Libanon. Dieser Zug zum Zedernwald gipfelt im frevelhaften Erschlagen des dämonenhaften Waldwächters Chuwawa. In einigen Quellen wird Chuwawa, der Wächter und offenbar ein Baumwesen von enormen Kräften, sogar mit Götterdeterminativ geschrieben.<sup>528</sup>

Wie die ägyptischen Könige, so besorgten sich auch die Herrscher des Zweistromlandes das vor allem für den Schiffsbau benötigte Holz aus dem Libanon, was die weit verzweigten mythologischen Texte um den getöteten Gott im Baum erklären könnte.<sup>529</sup> Der Raubbau und das Fällen der gewaltigen Baumriesen erzeugte wohl eine gewisse Scheu und mußte mit mythologischen Begründungen verbunden werden. Dazu gehörte vielleicht, ähnlich der Entschuldigungsriten in Jägerkulturen nach dem Töten des Wildes, daß die Verantwortlichen so tun, als wüßten sie nichts von der Göttlichkeit der Bäume. Deshalb sind sie nicht verantwortlich zu machen für ihr Handeln. Dies paßt sehr gut zu dem Bild des Königs, wie es der Papyrus d'Orbiney zu vermitteln versucht.

Das Fällen eines Gottesbaumes schildert auch der spät überlieferte Osirismythos.<sup>530</sup> Isis, auf der Suche nach ihrem Brüdergemahl, findet die

<sup>525</sup> Ez 31, 15-18.

<sup>526</sup> F. Stolz, Die Bäume im Gottesgarten auf dem Libanon, in: ZAW 84, 1972, 141 ff.

<sup>527</sup> F. Stolz, a.a.O., 152 ff.

<sup>528</sup> C. Wilcke, in: Reallexikon der Assyrologie 4, 1975, s.v. „Huwawa/Humbaba“.

<sup>529</sup> Zuletzt von Astour, op. cit., 256 ff., betont. Zum Gilgamesch-Epos und dem Zug zum Zedernwald s. auch die bei K. Oberhuber, Das Gilgameschepos, in: Wege der Forschung, 1977, zusammengefaßten Aufsätze, insbes. H. Zimmern, ebd., 27 m. Anm 17.

<sup>530</sup> J. G. Griffiths, Plutarch's de Iside et Osiride, 1970, 15 f. Zu Osiris in Byblos s. K. Sethe, Osiris und die Zeder von Byblos, in: ZÄS 47, 1910, 71-73. S. auch die Diskussion von H. Brunner, Osiris in Byblos, in: RdÉ 27, 1975, 37-40, und H. Beinlich, Osiris in Byblos?, in: WdO 14, 1983, 63-66. Literarische Verbindungen zum Gilgamesch-Epos bzw. gemeinsame mythologische Wurzeln des Motivs des Fällens eines heiligen Baumes im Libanon liegen

Stelle mit dem gefälltten Baum an der Küste des Libanon. In dem Stamm, der Osiris als Sarg dient, ist der Gott eingeschlossen. Als Balken verwendet befindet sich der Baum nun im Palast des Herrschers, der ihn hat fällen lassen, ohne über die Bedeutung seines an sich frevelhaften Tuns Bescheid zu wissen. Man erkennt hier deutlich die Parallelen zum Papyrus d'Orbiney. Der Zustand von Osiris im Baum entspricht dem Zustand Batas im fremdländischen Exil. Sein Herz ist in der Pinie. Beide Götter sind im Grunde tot. Es zeigt sich auch hier, daß die im Text gelegten Spuren in mythologisierten Traditionen wurzeln. Der Zug der Leute des Pharao ist daher bestenfalls wieder als historischer Reflex zu bewerten, der auf Ereignisse im Neuen Reich fußt, sich Holz im Libanon zu besorgen, sich aber auf kein historisch erfaßbares Einzelereignis bezieht.

Der Pharao, der das Vernichten des Baumes befiehlt, macht sich, ohne es zu wissen, zum Komplizen der verräterischen Frau. Er begeht im Grunde Frevel. Damit verhält er sich zwiespältig wie Batas älterer Bruder Anubis. Der König und Anubis befinden sich, obwohl scheinbar verschiedene Figuren, offenbar in einer ähnlichen Rolle.<sup>531</sup> Beide lösen durch ihr Tun entscheidende Ereignisse aus, so daß gravierende Veränderungen stattfinden können. Pharao fügt Bata unbewußt Schaden zu, im Gegensatz zu dessen Frau, die sich ihres Tuns voll bewußt ist. Beider Handeln aber verkehrt sich zu Batas Nutzen, denn durch das Fällen und Vernichten des Baumes scheint die Voraussetzung dafür geschaffen worden zu sein, daß das Herz „frei“ wird. Es kann gefunden und wiedererweckt werden, so wie es Bata prophezeit hat. Der Gott erhält nur so die Möglichkeit, aus seinem unglücklichen Schattendasein im Fremdland befreit zu werden. Obwohl Pharao und Anubis erst unwissend Übles tun, ist ihr Verhalten letztlich nötig, um dem Geschehen einen weiteren und offenbar notwendigen Verlauf zu geben. Beide Figuren werden ähnlich der negativen Frauen zu Fermenten der Wandlung. Das Ziel von Batas Wandlungen ist das Königtum. Daher kann

---

nahe, schon wegen der Identität der Region, so auch Stolz, op. cit., 153 ff. Astour, *Hellenosemitica*, op. cit., 256-261, will zwischen Bata und dem Zedernhainwächter Chuwawa eine Beziehung sehen, weil beide über Züge verfügen, die er als Eigenschaften eines (Un-) Wetterdämons interpretiert. S. auch die hier in der Einleitung erwähnte Arbeit von Vikentiev.

<sup>531</sup> Beide sind quasi-Väter von Bata, denn am Schluß der Erzählung wird Bata als Königssohn nicht durch den regierenden König, sondern gemäß der göttlichen Königsideologie durch sich selbst als Gott gezeugt, s. unter Rubrum 21. Hollis, op. cit., 77-81, leitet den Doppelcharakter des Anubis von dessen Rolle als den Leichnam verletzender Balsamierer einerseits, und von seiner lebensspendenden Funktion bei der Mumifizierung andererseits ab. Zur Ambivalenz des Gottes Anubis und seiner Rolle in diesem Text s. unter Rubrum 4, Schlußteil, und unter 2.2.6.3 Ein kanaanäischer Mythos vom Wettergott - Urbild für das Verführungsmotiv?



man hier durchaus von einem literarischen Schema sprechen, das einem heilsgeschichtlichen Plan ähnlich ist.<sup>532</sup>

Der solare Kontext vom „gespaltenen“ Baum suggeriert, daß Bata wiedergeboren werden wird. Das Fällen der Pinie wird sich als positiv für ihn herausstellen, vorausgesetzt, der tote Gott wird rituell richtig behandelt, damit er ähnlich wie Osiris wiedergeboren werden kann. Zunächst aber muß Bata endgültig sterben. Der Osirismythos allein jedoch reicht für eine befriedigende Erklärung der Vorgänge, die mit dem Sterben Batas verbunden sind, nicht aus. Ebenso wenig kann man beim gegenwärtigen Stand der Dinge annehmen, es würde sich in diesem Rubrum lediglich um Verdichtung rein historischer Ereignisse oder gar um ein märchenhaftes Geschehen handeln. Daher ist abzuwarten, wie sich die Handlung weiter entwickeln wird. Die Ereignisse ergeben isoliert gesehen noch keinen Sinn.

### 2.2.13 13. Rubrum: Suche des Anubis nach dem toten Bruder

hr jr m-ht t3 hd 2 n hrw.w  
hpr.w

jw š<sup>c</sup>d (12,8) p3 š<sup>c</sup>  
jw <J>npw p3 sn š<sup>c</sup> n B3t3 hr š<sup>c</sup>q  
r p3y=f pr  
jw=f (12,9) hr hms<.t> <r> j<sup>c</sup>.t  
dr.t=f  
jw=tw hr dj.t n=f w<sup>c</sup> n t3b n  
hnq.t  
jw=f hr jr<.t> stf  
(12,10) jw=tw hr dj.t n=f ky n  
jrp  
jw=f hr jr<.t> hw3  
wn jn=f hr jt3 p3y=f (13,1) h<sup>c</sup>w  
hn<sup>c</sup> n3y=f twt.w  
m-mjt.t n3y=f hbs.w hn<sup>c</sup> n3y=f  
h<sup>c</sup>.w nw r3-<sup>c</sup> ht  
jw=f hr f3.t=f r mš<sup>c</sup> (13,2) r t3  
jn.t p3 š<sup>c</sup>  
jw=f hr š<sup>c</sup>q r p3 bh<sup>n</sup> n p3y=f sn  
šrj  
jw=f hr gm<.t> p3y=f sn šrj sdr

„Nachdem aber das Land hell  
geworden war und der nächste Tag  
begonnen hatte,

da war abgeschnitten (12,8) die Pinie.  
Anubis, der ältere Bruder von Bata,  
trat in sein Haus ein.  
Er (12,9) setzte sich, (um) seine Hände  
zu waschen.  
Man<sup>533</sup> reichte ihm einen Bierkrug.

Er lief über.  
(12,10) Man reichte ihm einen anderen  
mit Wein.

Er verbreitete Gestank.  
Da nahm er seinen (13,1) Stock und  
seine Sandalen,  
ebenso seine Kleider und seine  
Kampfwaffen.

Er machte sich auf um (13,2) in das  
Tal der Pinie zu marschieren.

Er trat in das Schloß seines jüngeren  
Bruders ein.

Er fand seinen jüngeren Bruder (13,3)

<sup>532</sup> Ähnlich Blumenthal, op. cit., in Thomas Mann Jahrbuch 6, 1993, 196.

<sup>533</sup> Wie in Rubrum 6 haben wir es hier wieder mit einer imaginären Dienerschaft zu tun.

(13,3) *hr p3y=f h<sup>c</sup>.t*

*jw=f mwt*

*jw=f rmj m-dr ptr<=f p3y=f> sn*  
*šrj sdr m r-<sup>c</sup>- mwt<sup>a)</sup>*

*jw=f hr šm.t (13,4) r wh3 h3.tj n*  
*p3y=f sn šrj hr p3<sup>c</sup>š*

*ntj p3y=f sn šrj sdr hr=f m rwh3*

(13,5) *jw=f jr rnp.wt 3 n wh3=f*

*nn gm=f*

*hr jr šzp.n=f t3 ntj<.t> rnpw.t 4*  
*jw h3.tj=f 3bj jy.t r Km.t*

(13,6) *jw=f hr dd*

*jw=j šm.n=j m dw3w*

*j.n=f m h3.tj=f*

auf seinem Bett daliegen,

indem er tot war.

Und er weinte, als (er seinen) jüngeren Bruder als Toten daliegen sah.

Er ging, (13,4) um das Herz seines jüngeren Bruders unter der Pinie zu suchen,

unter der sein jüngerer Bruder abends geschlafen hatte.

(13,5) Er verbrachte drei Jahre, um es zu suchen,

ohne es zu finden.

Und als das vierte Jahr begann, wünschte sein Herz nach Ägypten zurückzukehren.

(13,6) Und er sagte:

„Ich werde morgen losgehen.“

So sprach er in seinem Herzen.“

<sup>a)</sup> Zu dieser Stelle s. bei L. Pantalacci, *Remarques sur les composés de type ‘-, r3’ ou r3-‘ devant racine verbale en Égyptien Ancien*, in: OLP 16, 1985, 19.

In Rubrum 12 ereilt Bata schließlich der Tod. Seltsamerweise wird dieses Ereignis im Haus des Anubis nicht nur durch das vereinbarte Bier,<sup>534</sup> sondern auch noch durch verdorbenen Wein<sup>535</sup> angezeigt. Die Prophezeiungen Batas in Rubrum 8 haben den Wein nicht eingeschlossen. Warum also wird jetzt unvermittelt der Wein als *life token* eingeführt? Wein ist ein osirianischer Stoff. Schon in den Pyramidentexten gilt der Gott Osiris als *nb jrp*, als „Herr des Weines“.<sup>536</sup> Wein und Osiris sind bis in die Spätzeit verbunden. Nach einem demotischen Liebeszauber, der an die christliche Abendmahlszene erinnert und sich auf ältere mythologische Vorgaben berufen dürfte, gibt Osiris seiner Gattin Isis und seinem Sohn Horus sein Blut in einem Becher Wein zu trinken, damit sie seiner nach seinem Tod nicht vergessen.<sup>537</sup> Mit dem Wein als Lebensindikator wollte man offensichtlich dem Osirisschicksal Rechnung tragen; es diktiert also wieder Mytho-Logik die Ereignisse. Bata ist tot; er liegt wie Osiris in dem Land, in dem die mächtigen Gottesbäume gefällt werden und laut antiker Überlie-

<sup>534</sup> pd’Orb. 8,6.

<sup>535</sup> pd’Orb. 12,9-10.

<sup>536</sup> Pyr. 820 u. 1524.

<sup>537</sup> F.L. Griffith/H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, 1904, 107.

ferung auch die Osirisleiche gefunden wurde.<sup>538</sup> Wie wir unter Rubrum 9 schon gesehen haben, steht die fremdländische Pinie mindestens seit dem Mittleren Reich in Ägypten mit Osiris in Beziehung, da die Ägypter zur Herstellung von Särgen wohlriechendes Pinienholz aus dem Libanon importierten und sich wohl sehr früh die Notwendigkeit ergab, eine mythologische Beziehung des Baumgottes Osiris zu dieser Baumart wie zu diesem Fremdland herzustellen. Auf diese Weise könnte das Suchen und das Finden einer Gottesleiche im Fremdland in Verbindung mit einem gefällten Baum zum Bestandteil des in antiker Zeit überlieferten Osirismythos geworden sein. Beim Gott Osiris ist es die trauernde Schwester Isis, die mit Hunden (!) an der Küste des Libanon sucht.<sup>539</sup> Demnach laufen Hunde der Isis voran, um die Leiche des Gottes zu finden, Tiere also, die mit dem suchenden Gott Anubis eng verwandt sind. Möglicherweise bildet der Papyrus d'Orbiney eine der Hauptquellen, aus denen diese spätzeitlichen Vorstellungen gespeist wurden.

Die Ereignisse erreichen jetzt einen sehr kritischen Punkt. Das Fällen seines Baumes ist für Bata, obwohl er dabei sterben muß, nicht das Schlimmste, hat er doch das ihm bestimmte Schicksal vorausgesehen und entsprechende Instruktionen zu seiner Wiedergeburt hinterlassen. Jeder Ägypter, der mit religiösen Vorstellungen um Tod und Wiedergeburt vertraut war, wußte, daß in diesem Kontext das Vernichten eines Baumes durchaus positive Wirkungen haben kann. Somit wird die an sich frevelhafte Handlung Pharaos – aber auch der Verrat der Frau – weiter relativiert. Bata steht eine Neugeburt bevor, wenn auch unter anderen Prämissen als im Totenbuch-Spruch 17, wo der Isched-Baum gefällt wird. Wenn aber Anubis in diesem entscheidenden Moment versagt, so ist Bata für immer verloren. Dies würde bedeuten, daß der Lauf der Handlung und damit weitere Ereignisse zum Stillstand kämen. Nach Anweisung des Bruders sollte Anubis ausdrücklich sieben Jahre suchen und nicht schon nach dem dritten bzw. vierten Jahr ans Aufgeben denken! Der ägyptische Gott Anubis fühlt sich offensichtlich nicht sehr an die möglicherweise kanaanäisch beeinflusste Zahl des Baalzyklus von sieben Jahren gebunden. Beachtenswert ist, daß der Schreiber alle diese Zahlen rot geschrieben hat. Sie markieren zeitliche Intervalle: den Sieben-Jahres-Zyklus und die drei bzw. vier Jahre, die Anubis tatsächlich nach Bata sucht.

---

<sup>538</sup> Auch Hollis, op. cit., 127-130 und 146 f., erkennt Verbindungen zum Osirismythos. Zur Diskussion über Osiris in Byblos s. auch J.G. Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult*, 1980, 28 ff.

<sup>539</sup> J. G. Griffiths, *Plutarch's de Iside et Osiride*, 1970, 14.

## 2.2.14 14. Rubrum: Anubis findet das Herz von Bata

hr jr m-ht t3 hd 2 n hrw.w  
hpr.w

wn jn=f hr hpr hr (13,7) šm.t hr  
 p3 cš  
 jw=f wrš hr wh3=f

jw=f hr whc m rwh3  
 jw=f <hr jr.t> nw r wh3=fcn

(13,8) jw=f hr gm<.t> wc j3rr.t  
 jw=f hr whc n=f hrj=s  
 js h3.tj n p3y=f sn šrj p3y  
 jw=f hr jn<.t> wc n  
 (13,9) g3j n mw qbh

jw=f hr h3c=f r=f  
 jw=f hms m p3y=f <shr> n.t rc-  
 nb

„Nachdem aber das Land wieder hell  
 geworden war und der nächste Tag  
 begonnen hatte,

da machte er sich auf und (13,7) ging  
 unter die Pinie.

Er verbrachte den Tag, um es zu su-  
 chen.

Er hörte am Abend auf.

Noch einmal (verbrachte) er einen kur-  
 zen Moment, es zu suchen.

(13,8) Er fand eine Weintraube.

Er kehrte damit zurück.

Es war tatsächlich das Herz seines jün-  
 geren Bruders!

Er holte eine (13,9) Schüssel mit fri-  
 schem Wasser.

Er legte es hinein.

Er saß da nach seiner täglichen (Ge-  
 wohnheit).“

Anubis ist weiterhin äußerst zögerlich und denkt ans Aufgeben. Ausgerechnet als der Gott das Herz seines Bruders doch noch unter dem gefällten Baum findet, verwendet der Schreiber nicht den gewöhnlichen und von ihm sonst auch gebrauchten Ausdruck *h3.tj*<sup>540</sup> für das Herz Bata's, sondern plötzlich und unvermittelt das Wort *j3rr.t*, „Weintraube“. Jetzt brechen osirianische Gedanken offen durch! Der Wechsel des Terminus und die ungewöhnliche Wortwahl für das Herz ist mit Sicherheit kein Zufall. Man muß zunächst davon ausgehen, daß die Pinie eine in Ägypten nicht beheimatete Baumart ist. Es dürfte folglich kein ägyptisches Wort für die Früchte des fremden Baumes existiert haben. Deshalb behalf man sich mit einer bildlichen Umschreibung. Mit der „Weintraube“ kann nur ein Pinienzapfen gemeint sein, ein durchaus passender Vergleich für die dem Ägypter fremde Baumfrucht der Pinie. Herz, Traube und Pinienzapfen sind sich

<sup>540</sup> Z. B. pd'Orb. 8, 4/5, 13,1, 14,1.

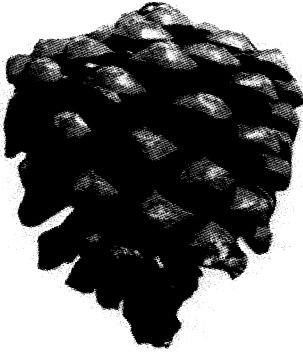


Bild 13: Ein Pinienzapfen

äußerlich ähnlich (Bild 13).<sup>541</sup> Zugleich gelingt es mit der Weintraube, eine direkte Verbindung zu Osiris herzustellen. Nachdem das „Herz“ gefunden worden ist, kann endlich die magische Zeremonie der Wiederbelebung durch Anubis, den Toten- und Balsamierergott, beginnen. Im mythischen Präzedenzfall des erfolgreich überwundenen Todes, verkörpert im Osirisschicksal, kümmert sich Anubis um die Leiche des getöteten Gottes.<sup>542</sup> Spruch 151 des Totenbuchs bildet eine Szene ab, in der sich Anubis über die Mumie des zu Osiris gewordenen Toten beugt. Bata teilt jetzt gänzlich das Los des Osiris, was auch im nächsten Rubrum nochmals deut-

lich werden wird, wenn Bata das Leben wieder erlangt hat.

Die Schüssel mit Wasser, in welcher der Pinienzapfen, das „Herz“ Batas, zur Belebung gelegt wird, erinnert an das Ritual des Kornosiris.<sup>543</sup> Hier wird Getreidesamen mit Wasser zum Sprießen gebracht, so daß der tote Osiris, und mit ihm die Vegetation, zu neuem Leben erwachen kann. Die Belebung Batas durch dessen „Herz“, den Pinienzapfen, wirkt wie eine Abwandlung des Kornosiris-Rituals, wie eine fremdartig anmutende Variante der ägyptischen Kulthandlung, die das jahreszeitliche Wiederaufsprießen der Vegetation nach der Zeit der Nilschwemme symbolisierte. Es ist bislang nicht zur Kenntnis genommen worden, daß die Wiedergeburt aus einem Pinienzapfen, wie sie im Papyrus d'Orbiney zweifelsfrei geschildert wird, der älteste Beleg des in der römischen Spätantike so weit verbreiteten Kultes der Regeneration aus der Pinie bzw. aus deren Zapfen sein dürfte, der so eng mit dem Kult der Toten verbunden war.<sup>544</sup>

<sup>541</sup> Ein weiterer Hinweis, der die Deutung des ʿš-Baumes als Pinie stützt, s. dazu oben unter Rubrum 9. Hollis, op. cit., 126. denkt nur an einen bildlichen Vergleich der Traube mit dem Herzen wegen der Herzform der Traube, nicht an eine Baumfrucht. Mir ist kein weiterer Beleg bekannt, in dem das Herz als „Traube“ bezeichnet wird. Der Autor stellt hier zweifelsfrei eine Verbindung zwischen Osiris als Weingott und Osiris als Piniengott her.

<sup>542</sup> Schon in den Sargtexten belegt, s. CT 49, 50. S. auch H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien, 1910, 5.

<sup>543</sup> S. dazu auch Greßmann, op. cit., in; AO 23, 1923, 8-11.

<sup>544</sup> Vgl. dazu die auf römischen Gräbern so häufig abgebildeten Pinienzapfen, noch heute das Symbol der einst römischen Stadt Augsburg. Zu Tod und Auferstehung des Piniengottes der Spätantike s. J. Brosse, Mythologie der Bäume, 1990, 118 ff, bei dem ein Hinweis auf diesen wichtigen, weil wohl frühesten Beleg, leider fehlt.

## 2.2.15 15. Rubrum: Batas Wiederbelebung

hr jr m-ht grh hpr.w(14,1) jw h<sup>3</sup>.tj=f<sup>c</sup> m n<sup>3</sup> mwjw B<sup>3</sup>t<sup>3</sup> hr nš m h<sup>c</sup>=f nbj<w>=f hr hpr hr nw r p<sup>3</sup>y=f  
sn <sup>c3</sup>(14,2) jw h<sup>3</sup>.tj=f m p<sup>3</sup> g<sup>3</sup>j<sup>a</sup>jw Jnpw p<sup>3</sup>y=f sn <sup>c3</sup> hr jt<sup>3</sup> p<sup>3</sup>  
g<sup>3</sup>j n mw qbhntj h<sup>3</sup>.tj (14,3) n p<sup>3</sup>y=f sn šrj  
jm=f

jw=f &lt;hr dj.t&gt; swr=f sw

jw h<sup>3</sup>.tj=f<sup>c</sup> h<sup>c</sup> r s.t=f

jw=f hr hpr mj wnn=f

wn in w<sup>c</sup> qn<.t> (14,4) w<sup>c</sup>  
jm=snjw w<sup>c</sup> hr md.t m-dj p<sup>3</sup>y=f

jry jm=sn

wn in B<sup>3</sup>t<sup>3</sup> hr dd n p<sup>3</sup>y=f (14,5)  
sn <sup>c3</sup>ptr jw=j r<sup>b</sup> hpr m w<sup>c</sup> n k<sup>3</sup> <sup>c3</sup>

jw=f m jwn nb nfr

jw nn rh=tw p<sup>3</sup>y=f shr

(14,6) mtw=k hms hr psd&lt;=j&gt;

j.jr.t p<sup>3</sup> šw hr wbnjw=n m p<sup>3</sup> ntj t<sup>3</sup>y=j hm.t jm<sup>c</sup>n(14,7)=j <n=s> wšbmtw=k {hr} jt<sup>3</sup>=j r p<sup>3</sup> ntj

tw=tw jm

„Nachdem es Nacht geworden war,

(14,1) da hatte sein Herz das Wasser geschluckt.

Bata zitterte an allen Gliedern.

Er begann, nach seinem älteren Bruder zu blicken.

(14,2) Sein Herz war noch in der Schüssel.

Anubis, sein älterer Bruder, nahm die Schüssel mit frischem Wasser, in der das Herz (14,3) seines jüngeren Bruders war.

Er (ließ) es ihn trinken.

Sein Herz war (wieder) an seinem Platz.

Er wurde, wie er gewesen war.

Da umarmte (14,4) einer den anderen,

und jeder von ihnen redete mit seinem Gefährten.

Da sprach Bata zu seinem (14,5) älteren Bruder:

„Siehe, ich werde mich in einen großen Stier verwandeln.

Er wird von jeglicher schönen Farbe sein.

Sein Wesen wird man nicht kennen.

(14,6) Und du wirst dich auf (meinen) Rücken setzen

(bis) Schu aufgegangen ist.<sup>545</sup>

Wir werden dort sein, wo meine Frau ist,

damit (14,7) ich (ihr) erwidere.

Und du wirst mich dorthin bringen, wo Man<sup>546</sup> ist,<sup>545</sup> Hollis beginnt einen neuen Satz mit: „Bei Sonnenaufgang ...“, s. aber LES, 24 a, Anm. 14,6 c. Die hier vorgeschlagene Übersetzung ergibt sich ferner aus der Textstelle 15,2.<sup>546</sup> Der Pharao.

<i>p<sup>3</sup>-wn jw=tw &lt;r&gt; jr.t n=k nkt nb nfr</i>	denn Man wird dir alles Gute tun.
<i>hr jw=tw r<sup>b)</sup> (14,8) f<sup>3</sup>.t=k m ḥd nbw</i>	Und Man wird dir aufwiegen (14,8) Silber und Gold,
<i>hr p<sup>3</sup>y=k jt<sup>3</sup>=j n Pr-<sup>c3</sup> c. w. s.</i>	weil du mich zum Pharao, der leben, heil und gesund sein möge, gebracht hast,
<i>p<sup>3</sup>-wn jw=j r hpr m bj<sup>3</sup>.t <sup>c3</sup>&lt;.t&gt;</i>	denn ich werde ein großes Wunder werden,
<i>mtw=tw (14,9) nhm n=j m p<sup>3</sup> t<sup>3</sup> &lt;r&gt; dr=f</i>	und man wird (14,9) mir zujubeln im ganzen Land.
<i>mtw=k {hr} šm.t n=k r p<sup>3</sup>y=k dmj</i>	Und du kehrst zu deinem Wohnort zurück.““

<sup>a)</sup> Im Originaltext liegt hier wohl ein grober Schreibfehler vor, vgl. LES, 23 a, Anm. 14,2.

<sup>b)</sup> Im Text steht *hr*.

Hier zeigt sich Anubis in seiner klassischen Funktion als Totengott. Er besitzt die Macht, Tod und Verletzung zu überwinden und zu heilen. So ist es ihm als Balsamierer auch möglich, Hand an eine Leiche zu legen, ohne sie zu gefährden.<sup>547</sup> Nachdem er Batas Herz gefunden hat, findet die Wiedergeburt aus dem Pinienzapfen statt. Anubis erweckt den Bruder mit frischem Wasser zu neuem Leben. Mit der Wiedergeburt durch Aufnahme von frischem Wasser wird dieses Wasser zu einem Symbol, zu einer dem „Lebenswasser“ ähnlichen Substanz.<sup>548</sup> Charakteristisch für diese Substanz aus einer jenseitigen Region ist ihre Regenerationskraft, die in Mythen, Sagen und Erzählungen bis heute nachweisbar ist. In der Geschichte vom „Wasser des Lebens“<sup>549</sup> wird dem König, dessen Reich durch Krankheit des Herrschers gefährdet ist, vom Wasser des Lebens zu trinken gegeben; er gesundet darauf - und mit ihm das Reich.

In Ägypten sind verjüngende und erneuernde Eigenschaften eines jenseitigen Wassers schon sehr früh in der Religion nachweisbar, Eigenschaften,

<sup>547</sup> RÄRG, 43 f.

<sup>548</sup> Ähnlich bereits von M. Lüthi, Märchen, 1962, 40, gesehen. de Vries, op. cit., 53 u. Anm. 72, wendet ein, daß Wasser im antiken Glauben an sich schon lebenserzeugende Kraft gehabt hat. Pyr. 2063 ff. dagegen belegt, daß die Ägypter dieses „Lebenswasser“ bereits gekannt haben, das, wie hier deutlich wird, seinen Ursprung in religiösen Vorstellungen haben dürfte und sich wohl erst sekundär zu einem Märchen- und Erzählmotiv entwickeln soll. Grundlegend zum Lebenswasser: A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen, 1905: s. a. H. Böhme (Hrsg.), Kulturgeschichte des Wassers, 1988.

<sup>549</sup> KHM 97.

die über die Bedeutung des Wassers als eine rein lebenserhaltende Substanz weit hinausgehen. Damit sich der Sonnengott und der verstorbene König regenerieren können, müssen sie in den Genuß dieses Wassers kommen. Schon in den Pyramidentexten heißt es:

*Jy mw c<sup>nh</sup> jmj p.t*<sup>550</sup>

„Es kommt das Lebenswasser, das im Himmel ist.“

Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, wenn sich Anubis als Totengott im Besitz des Wassers des Lebens befindet. Schon in den Pyramidentexten wird das lebensspendende Wasser als „Himmelsschlange“ und „Tochter des Anubis“ bezeichnet:

*šm Ppj pn hr šhn.wj p.t tp-<sup>c</sup> R<sup>c</sup>*

„Dieser Pepi geht auf den beiden Schilfflößen des Himmels vor Re her.

*jw=f hr snb.t tn n.t qbh*

Er trägt diesen Topf mit Res frischem Wasser,

*sw<sup>c</sup>b t3 šm<sup>c</sup>w tp-<sup>c</sup> R<sup>c</sup> prj=f m 3h.t=f*

das Oberägypten reinigt vor Re, wenn er auf seinen Horizont hinaufsteigt.

*jw Ppj pn r sh.t c<sup>nh</sup> mshn R<sup>c</sup> m qbh*

Dieser Pepi wird sein im Feld des Lebens, dem Aufenthaltsort des Re im Firmament.

*gm Ppj pn qbh.wt z3.t Jnpw*

Dieser Pepi hat die Himmelsschlange<sup>552</sup> gefunden, die Tochter von Anubis,

*hsf.tj jm=f hn<sup>c</sup> fdw.t=s jpw.t nms.t*

die ihm mit diesen ihren vier *nms.t* – Krügen entgegenkommt,

*sqbh=s h3.tj n ntr c3 m hrw=f n rs*

mit denen sie das Herz des Großen Gottes erfrischt am Tage des Erwachens,

*sqbh=s n=j h3.tj n Ppj pn jm n c<sup>nh</sup>*<sup>551</sup>

und sie erfrischt mir<sup>553</sup> das Herz des Pepi dort für das Leben.“

<sup>550</sup> Pyr. 2063; ähnlich auch Pyr. 589.

<sup>551</sup> Pyr. 1179/80; vgl. auch Pyr. 468, 1000/1 u. 1348.

<sup>552</sup> Göttin der himmlischen Wasserspende, mit der Schlange als Determinativ, vgl. Wb 5, 31, 1, was die verjüngende Wirkung unterstreicht. Zur Schlange als Regenerationssymbol s. E. Hornung, Verfall und Regeneration der Schöpfung, in: Eranos Jahrbuch 46, 1977, 434 ff.

<sup>553</sup> In den Paralleltexten fehlt dieser Dativ.



Mit dem Großen Gott ist laut Kontext von Spruch 515 der Sonnengott Re selbst gemeint. Auch dessen Herz wird, wie das des Bata, mit Lebenswasser „erfrischt“ und damit nach der tödlichen Nacht neu belebt. Die Regeneration des Herzens des Sonnengottes kann nur am Ende der Nacht geschehen, vor seinem Erscheinen am Himmel. Auch Bata wird nachts reanimiert. Die sich ankündigenden Vorzeichen sprechen im Umfeld der ägyptischen Religion mehr und mehr dafür, daß auch Bata nach Überwindung dieser dunklen Phase wieder solare Schöpferkraft zuteil wird. Stimmt diese Vermutung, so müßten gemäß den Strukturen der ägyptisch-solaren Theologie bald die sogenannten *hprw*, die Verwandlungen, eintreten.<sup>554</sup> Diese Metamorphosenphase deutet an, daß der Sonnengott bzw. der mit ihm verbundene König nachts verschiedene Stadien durchlaufen muß, bevor er wiedergeboren werden kann, als himmlische Sonne - oder als König!<sup>555</sup>



Bild 14: Die Wiedereinverleibung des Herzens

Wiederbelebung durch Wasser und Verschlucken des Herzens sind zentrale Elemente des ägyptischen Totenkultes. Dieser Vorgang bedeutet eine Umkehrung des *external soul*-Motivs. Ein Ritual zur Einverleibung des Herzens wird beim Sokar-Fest am 26. Khoiak, im Rahmen des *ntrj.t*-Festes, durchgeführt, in dem das „Herz des Gottes dem Gott“ gebracht wird.<sup>556</sup> Durch die Kraft des Gottes Sokar kann Osiris bzw. der zu Osiris gewordene Verstorbene im Jenseits wiederauferstehen. Das Fest, in dem Zwiebelkränze geflochten und um den Hals getragen werden,<sup>557</sup> dient der Solarisierung und Astralisierung der Verstor-

<sup>554</sup> J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott, in MÄS 19, 1969, 216 m. Anm. 139.

<sup>555</sup> S. 3.1.1 Die kosmische Ebene: Die Rubrengliederung als Sonnenlauf.

<sup>556</sup> Zum Folgenden s. C. Graindorge, Les oignons de Sokar, in: RdÉ 43, 1992, 98. Zu Einflüssen des Sokarkultes im *pd'Orb*. s. auch u. Rubrum 19.

<sup>557</sup> S. unter Rubrum 19.

benen durch die Kraft des Gottes Sokar-Osiris. Im Grab des Onuris-Cha in Deir el-Medina (Nr. TT 359) wird das Ritual der Einverleibung des Herzens auf mythologischer Ebene illustriert (Bild 14). Anubis selbst gibt dem verstorbenen Grabherrn das Herz in den Mund, damit dieser es schlucken kann. Die Darstellung gehört zu Spruch 26 aus dem Totenbuch.<sup>558</sup> Im Tod, der als Herzensmüdigkeit (*wrd jb*), Zerfall und Zerrissenheit erlebt wird,<sup>559</sup> droht das Herz verlorenzugehen, so daß es wieder gegeben werden muß. Der Tote begibt sich laut Spruch 26 deshalb ins „Haus der Herzen“, wo er sein Herz zurück haben will:

„Mein Herz gehört mir im Haus der Herzen.

Mein Herz gehört mir, es ruht in mir.“<sup>560</sup>

In der dazu gehörenden Vignette tritt Anubis als Totengott in Aktion, der das Herz übergibt. Der Verfasser des Papyrus d’Orbiney wurde hier, wie schon beim „Herzen im Baum“, durch den Bilderschatz des Totenbuches inspiriert, und da jetzt nicht mehr - im Gegensatz zur Baumespisode - die Integration ausländischer mythologischer Gedanken zu berücksichtigen war, ist diesmal das Vorbild eindeutig.

Die Umarmung der Brüder ist nach den Darstellungen in Grabbildern und Texten<sup>561</sup> ein Sinnbild für den Fortbestand des Lebens. Umarmung überwindet hier ebenfalls eine vom Tod verursachte Zerrissenheit, und zwar auf sozialer Ebene, weil der Tod zum Verlust aller Bindungen geführt hat. In der Umarmung, ausgedrückt durch die Arme des Ka, sieht Assmann eine Generationen „überspannende Konnektivität“.<sup>562</sup> Mit der Umarmung und durch die wirkende Ka-Kraft werden Tote wieder mit Lebenden verbunden. Ka bedeutet eine Art Geist, Genius oder Lebenskraft, die vom Vater auf den Sohn übertragen wird. Vorbild für diesen Vorgang ist wiederum das Osirisschicksal. Horus kommt in die Unterwelt, um nach seinem Vater Osiris zu sehen:

„Da umarmte einer den anderen von ihnen,  
auf daß er verklärt werde in der Totenstadt.“<sup>563</sup>

<sup>558</sup> Hornung, Tb, Spruch 26 m. Abb. 13.

<sup>559</sup> Zum Todesbild der Zerrissenheit s. bei Assmann, Tod und Jenseits, 29 ff.

<sup>560</sup> Hornung, Tb, Spruch 26, Z. 2-3.

<sup>561</sup> S. bei Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott, in: MÄS 19, 1969, 103 f.; ders., Tod und Jenseits, 62 f. u. 138; Hollis, op. cit., 147. Vgl. dazu auch J. Baines, Egyptian Twins, in: Or 54, 1985, 461 ff.

<sup>562</sup> Assmann, Tod und Jenseits, 62.

<sup>563</sup> Hornung, Tb, Spruch 17, Z. 14-15.

Die Umarmung der Brüder bezieht sich also auf eine jenseitige Handlung, wobei abermals Ereignisse um das Osirisschicksal eine Rolle spielen, die bis ins Alte Reich zurückreichen.<sup>564</sup> Die Umarmung wird entsprechend einem mythischen Vorbild zur Bestätigung für das im Jenseits wiedererlangte Leben des toten Gottes. Damit wird nochmals klar und deutlich ausgedrückt, daß der Gott Bata nicht im Bereich der Tagessphäre (Rinder hüten, Ackerbau etc.) wiedergeboren wurde, sondern diese offenbar mit dem Fällen der Pinie und seinem Tod in Rubrum 12 endgültig verlassen hat und in einem (nächtlichen) Jenseitsland wiedergeboren wurde.

Die erneuten Voraussagen, die Bata über sein weiteres Schicksal jetzt wieder macht, scheinen erneut gravierende Veränderungen anzukündigen. Seine Prophezeiungen können nur bedeuten, daß auch der kommende Verlauf der Ereignisse Bestandteil eines vorgegebenen Schemas sein muß. Bata scheint als göttlicher Repräsentant diesem Ablauf einerseits direkt unterworfen zu sein und sein Los sehr genau zu kennen, andererseits bestimmt er eben durch diese Voraussagen selbst den Lauf der Ereignisse. Wie sich die Dinge entwickeln, offenbart sich Bata immer mehr als eine kosmisch wirkende Kraft. Laut seiner Prophezeiung wird er sich demnächst in einen Stier verwandeln.<sup>565</sup> Diese kommende Stiergestalt Batas fügt sich gut ein in ägyptische Gottesinkarnationen, die besonders von Schöpfergottheiten belegbar sind.<sup>566</sup> Laut Götterneunheit wurde Bata bereits in Rubrum 10 als deren Stier regelrecht betitelt.

In Ägypten war die Epiphanie eines Gottes in Stierform verbunden mit Assoziationen der täglichen Sonnengeburt, dem Sternenglauben, der Fruchtbarkeit und der Königsideologie.<sup>567</sup> In der Tat ist das Phänomen „Stier“ in Ägypten sehr vielschichtig.<sup>568</sup> Stiergötter waren in einem Agrarland wie Ägypten vor allem Götter, deren Präsenz existentiell notwendig war für Fruchtbarkeit und Zeugungskraft. Für die Landwirtschaft war im besonderen Maße die Kraft des schwarz-weiß gescheckten Apisstieres bedeutsam, durch dessen Wirken in einem rituellen Lauf die Felder befruchtet wurden. Apis war eng mit dem Gott Osiris als der fruchtbaren Erde verbunden. Der schwarze Mnevisstier<sup>569</sup> dagegen, der in Heliopolis

<sup>564</sup> Pyr. 636 a-c.

<sup>565</sup> Zu Bata als Stiergott des 17. oberäg. Gaus s. A. H. Gardiner, *The Hero of the Papyrus d'Orbiney*, in: PSBA 27, 1905, 185 f.; W. Spiegelberg, *Der Gott Bata*, in: ZÄS 44, 1907, 98f.

<sup>566</sup> Zu den heiligen Stieren s. Otto, op. cit., in: UGAÄ 13, 1938. Der Sonnengott erscheint seit den Pyramidentexten als Stier, s. Pyr. 513, 543/7, 889 und 716.

<sup>567</sup> Zu den unten folgenden Ausführungen über die Stierkulte im alten Ägypten Otto, op. cit., in: UGAÄ 13, 1938, 1 ff.

<sup>568</sup> Hollis, op. cit., 148, betont m.E. etwas zu einseitig die Bedeutung der Stiere für Fruchtbarkeit und Königs kult und übersieht dabei die astralen Aspekte des Stieres.

<sup>569</sup> Otto, op. cit., 34 ff.

verehrt wurde, stand mit dem Sonnengott in Beziehung. In Min, dem „Stier seiner Mutter“, verkörpert der Sonnengott die Kraft der täglichen Selbstzeugung. Der Buchis<sup>570</sup> von Armant war ein schwarzes Tier mit weißem Kopf und galt als das lebende Abbild des falkengestaltigen Himmelsgottes Month. Neben den klassischen Schöpfergöttern kann auch der Wettergott Seth Stiergott sein,<sup>571</sup> vor allem aber seine ausländische Entsprechung, der Gott Baal. Göttliche Stiere wurden in der Antike im gesamten Ostmitteleuropa als männlich-zeugende Kraft verehrt. Sie galten als Symbole des Himmels, der Kraft und Fruchtbarkeit und waren, wie Textquellen belegen, Erscheinungsformen vorderasiatischer Himmels- und Wettergötter.<sup>572</sup>

Welcher göttliche Stier demnächst erscheinen wird, und was die kommende Stierverwandlung für die Ereignisse insgesamt bedeutet, wird sich bald zeigen. Die Formulierung „dessen Art man nicht kennt“<sup>573</sup> ist eine typisch ägyptische Charakterisierung des Göttlichen. Es wird auf Verborgenheit, Unerkennbarkeit des Wesens von Bata hingewiesen.<sup>574</sup> Noch Macrobius weiß vom Buchis-Stier, dem Tier des Gottes Month, zu berichten, daß er andauernd seine Farbe wechselt, ein Phänomen, das wohl astral-solar zu deuten ist,<sup>575</sup> denn Month gilt als eine Erscheinungsform des Re. Ein Zaubertext der 25. Dynastie stützt die Beobachtung des Macrobius:

„Er (der Buchis-Stier, Verf.) ist der Stier, der seine Farbe wechselt.“<sup>576</sup>

Es ist also zu erwarten, daß Bata sich in nichts Geringeres als in eine Erscheinungsform des Sonnengottes verwandeln wird! Der besondere Wert des göttlichen Tieres wird noch durch den Jubel und die Geschenke deutlich, die Bata seinem Bruder im Königspalast prophezeit.

<sup>570</sup> A.a.O., 48 ff.

<sup>571</sup> J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 149 u. 153.

<sup>572</sup> J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, 1959, 52/53.

<sup>573</sup> pd'Orb. 14,5-6.

<sup>574</sup> Vergleichbare Formulierungen finden sich deshalb oft in religiösen Texten wieder, z.B. im Totenbuch-Spruch 175, wo sich Atum und Osiris am Ende der Zeit in unerkennbare Urslangen verwandeln werden; „die die Menschen nicht kennen und die Götter nicht sehen“.

<sup>575</sup> Zit. n. RÄRG, 128.

<sup>576</sup> A. Klasens, An Amuletic Papyrus of the 25. Dynasty, in: OMRO 56, 1975, 20-28, insbes. 25 f.

## 2.2.16 16. Rubrum: Batas Stierverwandlung und Rückkehr nach Ägypten

hr jr m-ht t<sup>3</sup> hd (15,1) 2 n  
hrw.w hpr.w

wn jn B<sup>3</sup>t<sup>3</sup> hr hpr m p<sup>3</sup> hpr.w  
 j.dd=f n p<sup>3</sup>y=f sn <sup>c3</sup>

wn jn Jnpw (15,2) p<sup>3</sup>y=f sn <sup>c3</sup> hr  
hms<.t> hr psd=f r hd t<sup>3</sup>

jw=f hr spr r p<sup>3</sup> ntj tw=tw jm  
 jw=tw hr dj.t (15,3) <sup>c</sup>m hm=f  
<sup>c</sup>. w. s. m jm=f

jw=f hr ptr=f  
 jw=f hr hpr ršw.t n=f r jqr jqr

jw=f hr jr.t n=f (15,4) <sup>c3</sup>b.t <sup>c3</sup>.t r  
 dd

bj<sup>3</sup>j.t <sup>c3</sup>.t t<sup>3</sup>y hpr.t

jw=tw nhm n=f m p<sup>3</sup> t<sup>3</sup> <r>  
 dr=f

wn jn=tw (15,5) hr f<sup>3</sup>.t=f m hd  
nbw n p<sup>3</sup>y=f sn <sup>c3</sup>

jw=f hmsj <n=f> m p<sup>3</sup>y=f dmj

jw=tw hr dj.t n=f rmt.w (15,6)

qn.w jh.wt qn.w<t>

jw Pr-<sup>c3</sup> <sup>c</sup>. w. s. hr mr.t=f r jqr  
 jqr

r rmt nb ntj m p<sup>3</sup> t<sup>3</sup> r dr=f

„Nachdem nun das Land hell geworden  
 war und (15,1) der nächste Tag  
 begonnen hatte,

da verwandelte sich Bata in die Gestalt,  
 die er seinem Bruder gesagt hatte.

Da setzte sich Anubis (15,2), sein älterer  
 Bruder, auf seinen Rücken, bis das  
 Land hell wurde.

Er gelangte dorthin, wo Man<sup>577</sup> war.

Man setzte (15,3) Seine Majestät, die  
 leben, heil und gesund sein möge, über  
 ihn in Kenntnis.

Er erblickte ihn.

Er geriet in Freude über ihn über alle  
 Maßen.

Er machte für ihn ein (15,4) großes  
 Opferfest und sprach:

„Ein großes Wunder ist geschehen!“

Man jubelte ihm zu im ganzen Land.

Da wog Man (15,5) ihn für den älteren  
 Bruder mit Silber und Gold auf.

Er ließ sich nieder in seinem Ort.

Man gab ihm (15,6) viele Leute und  
 viele Dinge.

Und Pharao, der leben, heil und gesund  
 sein möge, liebte ihn gar sehr,  
 mehr als alle Menschen im ganzen  
 Land.“

Im Verlauf der Erzählung beginnen sich die der Figur immanenten, anfangs verborgenen Züge immer deutlicher abzuzeichnen. Bata, der Stiergott des 17. oberägyptischen Gaus, der gemäß den Eingangsrubren für Fruchtbarkeit sorgt und von den Göttern als „Stier der Neunheit“ betitelt wird, hat sich nun offenbar in jene Gestalt verwandelt, die seinem göttlichen Wesen entspricht. Die Stierverwandlung, die Bata in diesem Rubrum vollzieht, hat nichts mit Fruchtbarkeit und Zeugung zu tun. Diese Thematik gehört in den Bereich

<sup>577</sup> Der König.

der Eingangsrubren. Sie endet mit der Aussaat. Jetzt dagegen vollzieht Bata eine der Gestaltungen, wie sie für die Wiedergeburt des Sonnengottes geradezu typisch ist. Die Bedeutung dieser Verwandlung mißt sich daran, daß in den Unterweltbüchern und Jenseitsführern sehr oft von Metamorphosen bzw. Transformationen (*hprw*) des Sonnengottes die Rede ist.<sup>578</sup> Wie wichtig dieses Phänomen dem Ägypter war, zeigt sich vor allem in den Königstitulaturen der 18. Dynastie, die die Fähigkeit der Sonne zu Metamorphosen erläutern. Auch Sethos II. trägt einen solchen Namen: *wsr hprw R<sup>c</sup>*.

Die Bedeutung dieser Verwandlung wird uns später noch beschäftigen.<sup>579</sup> Doch zunächst zu Re, der schon im Alten Reich verjüngt als goldenes Kalb erscheint. In den Pyramidentexten liest sich dies so:

[*jw.n Ppj*] *pn hr=k R<sup>c</sup>*

*bhs n nbw msw Nw.t*  
*h3d n nbw qm3 Hz3.t*<sup>580</sup>

„Dieser [Pepi ist] zu dir [gekommen],  
oh Re,  
goldenes *bhs*-Kalb, geboren von Nut,  
goldenes *h3d*-Kalb, das die Hesat-Kuh  
erschaffen hat.“

Der Gott Anubis ist in den Sargtexten zusammen mit einem Stier belegt.<sup>581</sup> Dieses Tier verkörpert offenbar bereits hier eine astral-nächtliche Erscheinung. Allerdings ist noch nirgends von einem Stierritt die Rede.

Diese astral-solare Erscheinung Batas offenbart sich im „Ritt“ des Gottes Anubis auf dem göttlichen Stier. Der Stierritt erinnert sofort an Bilder, die als Vignetten in Spruchvarianten des Totenbuches auftauchen. Laut einigen Vignetten zu Spruch 109 des Totenbuchs,<sup>582</sup> der auf einen Sargtext zurückgeht,<sup>583</sup> wird der Ritt eines Gottes auf einem Jungstier als solares Phänomen geschildert, das den Sonnenaufgang herbeiführt. Durch die Kongruenz der Bilder wird deutlich, daß mit der Stierverwandlung Batas und dem Ritt des Anubis auf dem Rücken des Stieres direkt auf die Verjüngung und Wiedergeburt des Sonnengottes während der Nacht angespielt wird. Laut Text der Totenbücher hat sich Re in den „Morgenstern“ verwandelt. Der Text zu Spruch 109 bringt den Ort des Sonnenaufgangs ebenfalls mit einer „Sonnen-

<sup>578</sup> S. dazu H. Buchberger, Transformation und Transformat. Sargtextstudien I, ÄA 52, 1993.

<sup>579</sup> S. 3.1.1 Die kosmische Ebene: Die Rubrengliederung als Sonnenlauf.

<sup>580</sup> Pyr. 1029.

<sup>581</sup> CT IV, 351/52; P. Kaplony, in: LÄ I, s.v. „Bata“, Anm. 4. Auch ältere Anspielungen in den Pyramidentexten existieren bereits, s. H. Kees, Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, 1956, 70.

<sup>582</sup> Hornung, Tb, Spruch 109 m. Abb. 57.

<sup>583</sup> CT II, 363-372.

reise“ im Nordosten in Verbindung, der Region also, aus der Bata jetzt kommt:

„Ich kenne jenes östliche Tor des Himmels,  
dessen Südseite der Teich der syrischen Gänse,  
dessen Nordseite das Wasser der Graugänse ist -  
an dem Ort, an welchem Re dahinfährt durch Segel und Ruder...  
Ich kenne die östlichen Mächte:  
Harachte ist es! Das Sonnenkalb ist es! Der Morgenstern ist es!“<sup>584</sup>

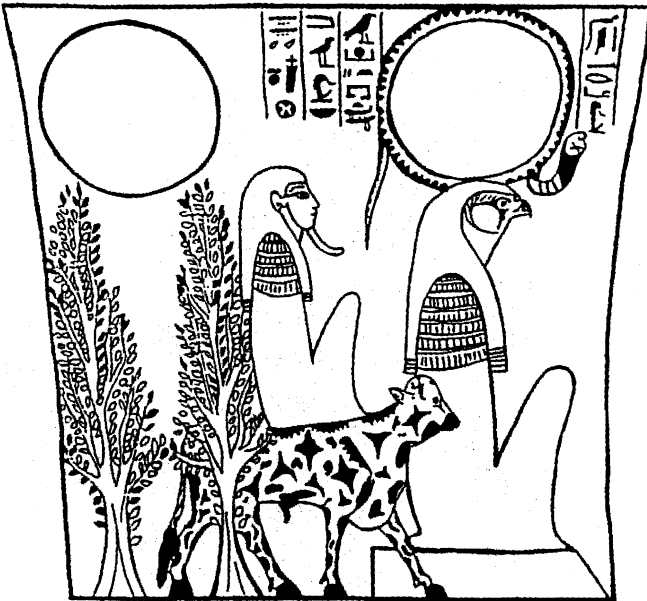


Bild 15: Der „Sonnenritt“ im Grab des Sennedjem

In Deir el-Medina-Gräbern, deren Entstehung etwa in die Ramessidenzeit fällt, gibt es mehrere Varianten der Vignette von Spruch 109, die den Stierritt regelrecht illustrieren.<sup>585</sup> Die Existenz derartiger künstlerischer Variationsmöglichkeiten belegt, wie komplex im alten Ägypten das Mysterium des Sonnenlaufes ausgedeutet werden konnte. Sonnenkalb und Reiter werden im Grab des Sennedjem (TT 1) inschriftlich als „Re-Harachte-Atum“ bezeichnet (Bild 15). Auf dem Rücken sitzt eine menschengestaltige Figur, die wohl den Aspekt des menschengestaltigen Gottes Atum verkörpern soll.

<sup>584</sup> Hornung, Tb, Spruch 109.

<sup>585</sup> S. dazu auch O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, 1977, 297 ff.

Atum ist Vatergott und initiiender Urgott.<sup>586</sup> In diese Rolle des Impulsgebers schlüpft der väterliche und ältere Bruder Anubis, wenn er wie Atum auf dem Stier reitet. Die Funktion, Ereignisse auszulösen, ist Anubis in der Erzählung schon mehrmals vom Autor zugewiesen worden.



Bild 16: Die Schöpferkräfte „reiten“ auf dem Sonnenkalb

In einer weiteren Variante der Vignette von Totenbuch-Spruch 109 sind die Personifikationen der Schöpferkräfte Heka, der „Zauber“, und Hu, der „Ausspruch“, als göttliche Reiter auf dem Jungstier dargestellt (Bild 16). Sie stehen dem Sonnengott neben Sia, der „Erkenntnis“, als Schöpferkräfte zur Seite. Zweifelsfrei handelt es sich hierbei um ein Bildmotiv, welches den initiienden Akt der Neuschöpfung betonen soll, die Ver-

wandlung des Gottes in die wiedererstandene, aufgehende und damit wirkkräftige Sonne. Der „Ausspruch“ leitet diesen Akt der Neuschöpfung ein,<sup>587</sup> den schließlich der Gott Heka als wirksamer „Zauber“ umsetzen hilft.<sup>588</sup> Laut Spruch 17 des Totenbuchs sollen aus dem Blut des sich selbst entman-nenden Sonnengottes Hu und Sia entstanden sein, womit ein Bogen gespannt wird hin zu Rubrum 8. Die aus dem Blut des geopferten Bata entstehenden beiden göttlichen Wesen, die beiden Bäume, hätte man vielleicht schon in Rubrum 8 erwartet. Dort aber ist aus dem Blut Batas nichts gewachsen. Die Fremdartigkeit der zusätzlich eingebauten Mythenteile und die Fülle des zu

<sup>586</sup> S. dazu 3.1.1.1 Der Tagessonnenlauf. Zum Gott Atum s. K. Mysliwiec, Studien zum Gott Atum, HÄB 5, 1978/79.

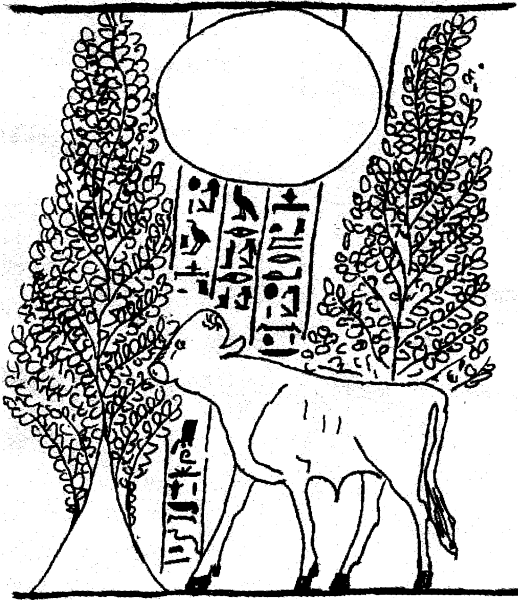
<sup>587</sup> RÄRG, 301 f. u. 318 ff.

<sup>588</sup> Zum schöpferischen Aspekt dieser Gottheit s. H. te Velde, The God Heka in Egyptian Theology, in: JEOL 21, 1969/70, 175 ff.



bearbeitenden Stoffes verlangten offenbar eine Neukonzeption einiger Elemente.

Mit dem Ritt auf dem Sonnenkalb im Grab des Sennedjem ist tatsächlich die aufgehende Sonne über zwei Bäumen dargestellt, bei denen es sich laut Spruch 109 um die Horizontbäume des Osthimmels am Ort der Neuschöpfung, am Ort des Sonnenaufgangs, handelt.<sup>589</sup> Damit wissen wir bereits, in welcher Richtung die Geschichte weitergehen dürfte. Wie sich in den nächsten Rubren zeigen soll, folgt die Erzählung exakt diesen Vorlagen



aus dem Repertoire der nächtlichen Metamorphosen des Sonnengottes!

Ein weiterer Bildtypus im Grab des Irinefer aus Deir el-Medina (TT 290) bezeichnet das Sonnenkalb als den vereinigten Osiris-Re (Bild 17). Da Bata Züge beider Götter in sich vereint, ist diese Bildvariante nicht uninteressant, wird doch in der Ramessidenzeit der Gesamtzyklus der Sonne im Tag- und Nachtsonnenlauf durch die folgende Formel ausgedrückt:

Bild 17: Das Sonnenkalb als Verkörperung des Re-Osiris-Zyklus

„Re ist es, der in Osiris ruht<sup>590</sup> - Osiris ruht in Re jeden Tag.“<sup>591</sup>

Re und Osiris werden im Zyklus identisch,<sup>592</sup> im Papyrus d’Orbiney wird zweifelsfrei eine Verwandlungsform (*hprw*) der Sonne während des Nacht-

<sup>589</sup> S. dazu unter Rubrum 18.

<sup>590</sup> *hpr*, vgl. die Inschrift zu Bild 17 u. 21.

<sup>591</sup> E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 87. Ein sehr schöner Beleg für Osiris als Nachtsonne findet sich in einem ramessidischen Deckengemälde in Deir el-Medina, in dem der Gott in der typischen Sonnenbarke mit dem *šms*-Zeichen steht, s. Bild 23, B. Bruyère, *Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome*, in: MIFAO 86, 1932, pl. III.

<sup>592</sup> Mehr dazu unter 2.1.1 Die kosmische Ebene: Die Rubrengliederung als Sonnenlauf.

sonnenlaufs angedeutet.<sup>593</sup> Der Autor des Papyrus d'Orbiney verwandelt jetzt Bilder aus dem Totenbuch, die den Sonnenlauf illustrieren, in Literatur. Diesmal aber ohne die thematische Verbindung von Sonnenuntergang, Tod und Sterben, sondern vom Erscheinen der Sonne durch Verwandlung. Bata hat es schon klar und deutlich durch seinen Hinweis verraten, daß der Ritt des Anubis „bis zum Sonnenaufgang“<sup>594</sup> dauern wird. Mit dem Ritt auf dem Stier ist also eine Bewegung im Sonnenlauf hin zum Morgen angedeutet. Da der Gott Bata selbst den Stier von Spruch 109 repräsentiert, tritt er, wie schon in den Eingangsrubren der Fall, wieder aktiv in die Rolle des Sonnengottes, diesmal aber als astrales Phänomen. Das „Wunder“ also, das geschehen ist und das der König preist, ist das Mysterium der sich ankündigenden „Rückkehr“ der Sonne - und damit der Schöpferkraft. Sonne und Sonnenlauf spielen offenbar eine sehr wichtige Rolle im Schicksal Batas. Der gebildete altägyptische Leser dürfte aufgrund der ihm gut bekannten Bilder aus dem Totenbuch geahnt haben, daß der Gott Bata, der sich schon laut den Schilderungen in den Einleitungsrubren als „Hirte“ und Spender des Wohlstands als Erscheinungsform solarer Schöpfermacht zu erkennen gab, in den nun folgenden Sequenzen weitere Metamorphosen bis zu seiner Wiedergeburt wird durchleben müssen.

In seinem momentanen Verwandlungsstadium zeigt Bata also seine solar-astrale Seite. Die kommenden Ereignisse künden nicht von Fruchtbarkeit auf den Feldern. Sie bereiten eine Geburt als Sonne im Himmel vor - oder als König. Eventuell auftretende Widrigkeiten, in die der Held verstrickt wird, werden den vorgezeichneten Ablauf nicht mehr aufhalten können.

Es soll erwähnt werden, daß auch vorderasiatische Himmels- und Wettergötter wie der Wolkenfahrer Baal auf Stieren als ihren Attributen stehen. Die Darstellung des Reitens auf dem göttlichen Tier könnte durchaus auf vorderasiatischen Einfluß beruhen, da Götter auf Stieren gerade in diesen Ländern typisch sind und vor dem Neuen Reich keinerlei Abbildungen dieses Typus in Ägypten existieren, so daß man an eine Abwandlung des vorderasiatischen Motivs denken muß.

Festzuhalten bleibt vorläufig noch, daß durch die Verlegung der Handlung an den Hof des Königs von nun an das Königtum offenbar noch stärker in den Ablauf der Handlung eingebunden werden soll. Bata begibt sich direkt dorthin, wo „Man“ ist. Diese Bezeichnung des Königs im *passivum pharaonicum*<sup>595</sup> ist geradezu typisch für einen altorientalischen

---

<sup>593</sup> Zu Assoziationen mit anderen kultischen Stieren Ägyptens s. Hollis, op. cit., 148 f. m. Anm.

<sup>594</sup> Rubrum 15, pd'Orb. 14,6.

<sup>595</sup> J. Assmann, Herrschaft und Heil, 2000, 49 m. Anm. 114.

Sprachstil, wie er am ägyptischen - aber auch am Hof der Könige Israels zur Königszeit - gepflegt wurde.

## 2.2.17 17. Rubrum: Batas Begegnung mit seiner verräterischen Frau

(15,7) hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-s<sup>3</sup> nn

jw=f hr<sup>c</sup> q r t<sup>3</sup> w<sup>c</sup>b.t

jw=f<sup>c</sup> h<sup>c</sup> m p<sup>3</sup> (15,8) ntj t<sup>3</sup> šps.t  
jm

jw=f hr hpr hr md.t m-dj=s m dd

ptr tw=j<sup>c</sup> nh.kwj m-r<sup>3</sup>-<sup>c</sup>

jw=s hr (15,9) dd n=f

mnt.k n-m tr<sup>a</sup>

jw=f hr dd n=s

jnk B<sup>3</sup>t<sup>3</sup>

tw=t<sup>c</sup> m m-dr (15,10) dj.t=t jry=tw  
sksk p<sup>3</sup> c<sup>3</sup> š n Pr-c<sup>3</sup> c. w. s.

s<w> hr s.t-r'=j

<r> tm dj.t nh=j<sup>b</sup>

ptr (16,1) tw=j<sup>c</sup> nh.kwj m-r<sup>3</sup>-<sup>c</sup>

jw=j m k<sup>3</sup>

wn jn t<sup>3</sup> šps.t hr snd r jqr jqr n  
p<sup>3</sup> smj

j.dd n=s (16,2) p<sup>3</sup>y=s h<sup>3</sup>j

wn jn=f hr pr<t> m t<sup>3</sup> w<sup>c</sup>b.t

jw hm=f<sup>c</sup> w. s. hr hms<t> hr jr.t  
hrw nfr r-hn<sup>c</sup>=s

jw=s hr (16,3) wdḥ n hm=f<sup>c</sup>  
c. w. s.

jw=tw nfr m-dj=s r jqr jqr

wn jn=s hr dd n hm=f<sup>c</sup> w. s.

(15,7) „Nachdem aber viele Tage  
danach vergangen waren,

da trat er in den Wabet-Raum<sup>596</sup> ein.

Er stellte sich dorthin (15,8), wo die  
edle Dame war.

Er begann zu sprechen mit ihr und  
sagte:

„Siehe, ich lebe noch!“

Sie (15,9) sprach zu ihm:

„Wer bist du denn?“

Er sprach zu ihr:

„Ich bin Bata!“

Du weißt, als (15,10) du die Pinie ver-  
nichten ließest von Pharao, der leben,  
heil und gesund sein möge,

so geschah das meinerwegen,

um mich nicht weiterleben zu lassen.

Siehe (16,1), ich lebe noch!

Ich bin ein Stier!“

Da fürchtete sich die edle Dame über  
alle Maßen wegen der Mitteilung,  
die zu ihr gesagt hatte (16,2) ihr Gatte.

Da ging er aus dem Wabet-Raum  
heraus.

Seine Majestät, die leben, heil und  
gesund sein möge, setzte sich hin und  
feierte einen schönen Tag mit ihr.

Sie (16,3) schenkte Seiner Majestät, die  
leben, heil und gesund sein möge, ein.

Man<sup>597</sup> war über alle Maßen gut zu ihr.

Da sprach sie zu Seiner Majestät, die

<sup>596</sup> Der Begriff w<sup>c</sup>b.t ist mehrdeutig. Es kann sich hier, im Palast, entweder um einen der Wirtschaftsräume handeln oder – weil Bata göttlich ist – um ein (im Palast integriertes) kleines Heiligtum, vgl. Wb I, 284, 2-7, das von der Harimsdame aufgesucht wird.

<sup>597</sup> Der König.

<i>jm ʿrq n=j &lt;n&gt; ntr m dd</i>	leben, heil und gesund sein möge: ,Schwöre mir [bei] Gott mit den Worten:
<i>jr (16,4) p³ ntj jw (t³ šps.t) ʿ) r</i>	Das (16,4), was (die edle Dame) sagen wird:
<i>dd=f</i>	Ich werde es ihr erhören!’
<i>jw=j r sdm=f n=s</i>	Er erhörte, was sie alles gesagt hatte:
<i>jw=f hr sdm j. dd=s nb</i>	,Veranlasse, daß ich von der Leber des Stiers esse,
<i>jm wnm=j n &lt;t&gt;³ mjz.t n p³y k³</i>	(16,5) denn er wird zu nichts nütze sein!’
<i>(16,5) p³-wn nn jw=f r jr.t nkt</i>	So sprach sie beim Reden mit ihm.
<i>j.n=s hr dd n=f</i>	Man <sup>598</sup> wurde über alle Maßen krank wegen dem, was sie sagte.
<i>jw=tw hr šn.t n p³ j.&lt;dd&gt;.n=s r</i>	Das Herz (16,6) des Pharaos, der leben, heil und gesund sein möge, litt wegen ihm über alle Maßen.“
<i>jqr jqr</i>	
<i>jw h³.tj (16,6) n Pr-ʿ³ ʿ. w. s. mr</i>	
<i>n=f r jqr jqr</i>	

a) S. dazu R. A. Caminos, *A Tale of Woe*, 1977, 40 m. Anm. 13; 41 m. Anm. 1 u. 2.

b) Im Text steht *ʿnh.kwj*.

c) Im Text steht hier das Suffix der 1. Pers. sg.

Bata gibt sich nun seiner verräterischen Gemahlin zu erkennen und riskiert damit erneut sein Leben. Dies aber scheint den Gott gar nicht weiter zu beunruhigen. Offenbar provoziert er sein Schicksal regelrecht, und gerade dadurch scheint er es selbst in die Hand zu nehmen. Folglich ist er sich seiner Macht als unsterblicher und wandelbarer Gott voll und ganz bewußt. Er weiß, daß er nicht endgültig vernichtet werden kann. Seine Worte verraten es wieder: „Siehe, ich lebe noch!“ Somit darf erwartet werden, daß Bata zwar erneut getötet werden soll, durch diesen Tod aber ebenso wenig zugrunde geht wie durch das Fällen der Pinie. Gemäß den Beispielen aus der Erzählliteratur deutet sich sogar an, daß Bata durch jeden weiteren vergeblichen Anschlag seiner Gemahlin noch gestärkt werden wird, ganz ähnlich den Initiationsriten mit ihren spezifischen Todes- und Auferstehungsritualen, die einem Initianden oder Schamanen zu vermehrter magischer Kraft verhelfen.<sup>599</sup> Erfüllungsgehilfe von Batas Schicksal ist ausgerechnet der König, dem die Göttlichkeit des Stieres bewußt ist.

<sup>598</sup> Der König.

<sup>599</sup> V. Propp, *Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens*, 1987, 111 ff.

Er muß nun wegen seines Schwurs das Tier töten lassen. Mit dieser offenkundigen List schafft es die Frau, den König zu ihrem Handlanger zu machen, und tatsächlich läßt sich der mächtigste Mann der Erde mühelos um den Finger wickeln. Pharao ein Spielball in den Händen einer Frau, ein merkwürdiger Umstand, der zu einer derartigen Figur gar nicht passen will. Dieses Gebaren könnte aber zum altorientalischen Königsbild gehören. Wankelmütigkeit und Treulosigkeit Pharaos sind auch Thema des spätzeitlichen Papyrus Vandier.<sup>600</sup> In diesem Text will der König sein Leben verlängern. Dies geht allerdings nur, wenn sein treuer und ihm ergebener General Merire sich für den König opfert und für ihn in die Unterwelt geht. Der König aber vergilt die gute Tat seines Generals damit, daß er sich - offenbar auf den Rat der Magier - Haus, Besitz und Frau des Merire aneignet, als dieser für den König in der Unterwelt weilt.

Im Papyrus d'Orbiney sind die Verhältnisse letztlich andere, da eine Frau Initiatorin der königlichen Handlungen ist. Sie inszeniert ein Fest und nützt die Gelegenheit für sich aus, denn in Ägypten meint der vielfach belegte Ausdruck „sich einen schönen Tag machen“<sup>601</sup> gemäß den Beischriften von Grabbildern Festlichkeiten bei Wein, Musik und Tanz.<sup>602</sup> Die Frau gewährt dem König also zunächst ihre Gunst, aber mit Hintergedanken. Das hier geschilderte Ereignis hat zwei vergleichbare Parallelen in der Bibel. Ein festliches Ambiente in Verbindung mit einem vorab geleisteten Schwur, der vom König schließlich bereut wird, findet man später beim Tanz der Salome in Matth 14,6-11 und Mk 6,21-23. Herodes gefiel ihr Tanz so gut, daß er sofort versprach, der schönen Salome jeden Wunsch zu erfüllen. Für ihre Gunst verlangte sie schließlich den Kopf von Johannes dem Täufer.

Man fragt sich, worauf diese Motivik gründet. Historischer Hintergrund dafür könnte die Macht mancher Harimsfrauen an den altorientalischen Königshöfen gewesen sein, die durch ihre weiblichen Reize geschickt mächtige Könige zu beeinflussen verstanden, wie man auch dem Buch Esther entnehmen kann. Die Begegnung Esthers mit dem babylonischen König Ahaschwerosch nimmt einen ähnlichen Verlauf.<sup>603</sup> Esther verfolgt die Absicht, Haman, einen erklärten Feind des jüdischen Volkes, das sich zur Zeit im babylonischen Exil befindet, zu töten. Festlich gekleidet empfängt sie den König zu einem Gelage. Allerdings erscheint hier der Tod des Widersachers Haman als eine Angelegenheit, die letztlich nicht vom König

---

<sup>600</sup> G. Posener, *Le Papyrus Vandier*. Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1985. Übersetzung in: TUAT III,5, Mythen und Epen, 1995, 973 ff.

<sup>601</sup> *jri hrw nfr*, pd'Orb. 16,2.

<sup>602</sup> Quellen bei A. Erman, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, 1923, 287.

<sup>603</sup> Esther 5-7.

bedauert wird. Es scheint aber zu diesem Motiv zu gehören, daß ein leichtfertig abgenommener Schwur erfüllt werden muß. Obwohl Pharaos die Göttlichkeit des Tieres erkannt hat und gar nicht den Wunsch hat, den Stier zu töten, wird er den Befehl zum Töten des Tieres geben.

Der Wunsch der Frau, Bata zu töten, kann nicht mehr überraschen. Aber durch die aus Religion und Kult herangezogenen und literarisierten mythischen Bilder verliert der erneute Tod des Gottes seinen Schrecken. Die Opferung eines Stieres ist in Ägypten kein ungewöhnlicher kultischer Vorgang. Gerade in Verbindung mit den Sonnenheiligtümern wurden seit dem Alten Reich Rinder geopfert,<sup>604</sup> und aus der Amarnazeit ist mittlerweile bekannt, daß an den Sonnenaltären massenhaft blutige Opfer zum Alltag kultischer Praxis gehörten,<sup>605</sup> so daß die Opferung Bata im Kontext der Religion einen rituellen Zug erhält. Oft galt das Opfer als Speise der Götter bzw. als Vernichtendes.<sup>606</sup> Letzteres trifft hier nicht zu. Bata ist kein Götterfeind, er hat sich in einen Sonnenstier verwandelt. Der Tod im Opfer kann auch eine Verwandlung einleiten. Bata muß seine Stiergestalt wieder ablegen, sich erneut verwandeln und eine weitere Metamorphose annehmen, denn die Ereignisse sind noch nicht abgeschlossen. Es scheint, als wäre das Motiv des Verrats hier ein stilistisches Mittel, um Wandlungsvorgänge mythologisch zu begründen. Da die Frau als Same der Götterneunheit einen ambivalenten Kosmos verkörpert und der Kosmos als Ganzes nicht nur regenerierend, sondern auch vernichtend ist, hat sie offenbar die undankbare Rolle erhalten, die „Schuldige“ an Bata's Schicksal zu sein.<sup>607</sup>

Merkwürdig erscheint der Wunsch der Frau, ausgerechnet von der Leber des geopfertem Tieres essen zu wollen. Brunner-Traut<sup>608</sup> kann sich diese eigenartige Stelle nicht erklären und denkt dabei an das Märchen von Schneewittchen, dessen Leber die böse Stiefmutter als Beweis für seinen Tod verlangt. Naheliegender erscheint es zunächst, die Bedeutung der Leber im altorientalischen Kulturkreis zu erschließen. Möglicherweise liegen hier Ursprünge des späteren Märchenmotivs. Tatsächlich spielte dieses Organ in der Spätantike in fast allen Ländern des Alten Orients eine wichtige Rolle,

---

<sup>604</sup> Zu den Schlachthöfen im Sonnenheiligtum des Niuserre s. Edel, op. cit., in: MÄS 24, 1970, 38 m. Anm. 30. Von Bedeutung ist, daß auch bei Baumkulten kosmischer Muttergöttinnen wie Sachmet blutige Stieropfer offenbar eine wichtige Rolle spielen, Edel, ebd. Das getötete Opfertier verwandelt sich offenbar. Diese Opferriten sind von den Feindvernichtungsritualen zu unterscheiden. Tod im Opferritual kann auch auf Verwandlung hindeuten und verweist auf Regeneration.

<sup>605</sup> Zuletzt bei E. Hornung, Echnaton. Die Religion des Lichtes, 1995, 82 f.

<sup>606</sup> E. Hornung, Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten, in: Studium Generale 20, 1967, 69 ff.

<sup>607</sup> Zum positiven, regenerierenden Aspekt der Frau s. unter Rubrum 22.

<sup>608</sup> E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 1963, 258, Anm. 5.

ausgehend von Babylonien und dem Zweistromland. Hier wurde die Leber wegen ihrer Funktion als Sitz des Blutes, und damit der Wesenheit und des Gemüts seines Trägers, als bedeutend erachtet.<sup>609</sup> Die Leber galt als Sitz der Lebenskraft, der Seele, des Zorns und der Liebe. Die Leberschaukunde ist, von Babylonien ausgehend, bei den Etruskern und Römern, ja sogar bis nach China verbreitet gewesen und war im alten Babylonien als dem Ursprungsland eine eigene Wissenschaft. Das Wort für Leber, altbabylonisch *kabittu*, bedeutete im Assyrisch-Babylonischen auch „Gemüt“:

„Es beruhige sich dein Herz, es besänftige sich dein Gemüt  
(=*kabittu*)“<sup>610</sup>

Der Wunsch der Frau aus dem vorderasiatischen Fremdland nach der Leber des göttlichen Stieres zielt auf eine Inkorporation der göttlichen Fähigkeiten Batas; vielleicht sollte dadurch auch die Gabe der Prophezeiungen vernichtet werden. In Ägypten erreichte die Leber nicht die Bedeutung wie in den Ländern des Vorderen Orients. Sie galt aber laut den Sargtexten immerhin als das Organ des Sonnengottes, in dem sich die Maat befindet.<sup>611</sup>

## 2.2.18 18. Rubrum: Batas Opferung und das Blutwunder

*hr jr m-ht t3 hd 2 n hrw.w*

*hpr.w*

*jw=tw hr njs<sup>a)</sup> 3b.t 3.t m*  
(16,7) *wdn n p3 k3*

*jw=tw hr dj.t šm w<sup>c</sup> n wdpw*  
*nsw.t tpj n hm=f<sup>c</sup> w. s.*

*r dj.t m3<sup>c</sup> p3 k3*

*hr jr (16,8) hr-s3 jw=tw hr dj.t*  
*m3<sup>c</sup>.t=f*

*hr jr sw hr rmn n3 n rmt.w*

*jw=f hr ktkt m nhb.t=f*

„Als nun das Land wieder hell wurde  
und der nächste Tag begonnen hatte,

da rief Man ein großes Opferfest aus  
für die (16,7) Darbringung des Stiers.

Man<sup>612</sup> ließ einen der ersten königlichen Aufwärter seiner Majestät,  
die leben, heil und gesund sein möge,  
gehen,

um zu veranlassen, daß der Stier getötet werde.

Und (16,8) danach tötete man ihn!

Und als er dann auf den Schultern der  
Leute war,

da schüttelte er seinen Nacken.

<sup>609</sup> M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 2. Bd., Teil 1, 1905, 213-415. Zur Bedeutung der Leber in Ägypten s. W. Westendorf, in: LÄ III, s.v. „Leber“.

<sup>610</sup> Jastrow, op. cit., 214. Noch heute deuten Redensarten wie „frisch von der Leber weg“ und „eine Laus über die Leber gelaufen“ auf den Zusammenhang zwischen Leber und Gemüt.

<sup>611</sup> D. Meeks, Le foie, Maat et la nature humaine, in: Hermes Aegyptiacus, Egyptological Studies for B. H. Strickeron on his 85. Birthday, hrsg. v. T. DuQuesne, 1995, 145-156.

<sup>612</sup> Der König.

*jw=f hr dj.t (16,9) h<sup>3c</sup> n=f dfdf 2  
n sn<f> r-gs p<sup>3</sup> <b>nš 2 n  
hm=f<sup>c</sup>. w. s.*

*jw t<sup>3</sup> w<sup>c</sup> hr hpr t<sup>3</sup> <w<sup>c</sup>> rj.t n  
(16,10) p<sup>3</sup> trj <sup>c</sup>3 n Pr-<sup>c</sup>3 <sup>c</sup>. w. s.*

*jw t<sup>3</sup> kj.tj hr kj.tj rj.t  
jw=sn hr rwd m šw<sup>3</sup>b (17,1) 2  
<sup>c</sup>3.w*

*jw w<sup>c</sup> nb jm=sn <m> tpj  
wn jn=tw hr šm.t r dd n hm=f  
<sup>c</sup>. w. s.*

*šw<sup>3</sup>b 2 <sup>c</sup>3.w<sup>b</sup> (17,2) rwd m bj<sup>3</sup>j.t  
<sup>c</sup>3.t n hm=f<sup>c</sup>. w. s. m p<sup>3</sup> grh*

*r-gs trj <sup>c</sup>3 n hm=f<sup>c</sup>. w. s.*

*jw=<t>w nhm (17,3) n=sn m p<sup>3</sup>  
t<sup>3</sup> <r> dr=f  
jw=tw wdn n=sn*

a) Schreibfehler im Originaltext.

b) Schreibfehler im Originaltext.

Er ließ (16,9) zwei Tropfen Blut neben den beiden Türpfosten Seiner Majestät, die leben, heil und gesund sein möge, fallen.

Der eine geriet auf die (eine) Seite des (16,10) Großen Tores des Pharaos, der leben, heil und gesund sein möge, der andere auf die andere Seite.

Sie wuchsen zu zwei großen (17,1) Persea-Bäumen.

Ein jeder von ihnen war erstklassig.

Da ging man, um Seiner Majestät, die leben, heil und gesund sein möge, zu sagen:

„Zwei große Persea-Bäume (17,2) sind gewachsen als großes Wunder für Seine Majestät, die leben, heil und gesund sein möge, in dieser Nacht neben dem Großen Tor von Seiner Majestät, die leben, heil und gesund sein möge!“

Man jubelte (17,3) über sie im ganzen Land.

Man<sup>613</sup> opferte für sie.“

Wie in Rubrum 12, in dem die Pinie vernichtet wurde, handelt der König hier ambivalent. Er läßt den Stier nach dem Willen der verräterischen Frau töten, bringt aber gerade dadurch weitere Ereignisse in Gang. Da der König der Frau ein Versprechen gegeben hat, von dessen Konsequenz er aber nichts ahnen konnte oder wollte, steht er in den Augen des Lesers letztlich als Unschuldiger da; der Frau Batas dagegen fällt die Rolle des „Bösewichtes“ zu.

Bata selbst hat die Ereignisse durch Preisgabe seiner Identität provoziert. Er weiß offenbar ganz genau, daß er sich nach seinem erneuten Tod sofort verwandeln wird. Letzteres ist eine entscheidende Veränderung gegenüber der wesentlich kritischeren Situation, in der sich Bata in den Rubren 12 bis

<sup>613</sup> Der König.



15 befunden hat. Hier bedurfte es noch der rituellen Hilfe seines Bruders Anubis, des Totengottes. Bata kann jetzt durch den Tod nur von einer Zustandsform in eine andere gebracht werden. Verwandlungen, die *hprw*, waren für den Ägypter Voraussetzung zu einer ewigen Existenz in den Kreisläufen der Sonne. Elementares Urbild dafür ist das Schicksal des sich andauernd wandelnden Sonnengottes, des „Herrn der Metamorphosen“.

Das Palasttor, an dem die beiden Bäume entstanden sind, ist in den mythischen Vorstellungskreis um Königtum und Sonnenlauf mit einzubeziehen. Im Sonnenlauf besitzt der Torbereich eines Sakralbaus, zu dem man neben dem Tempel auch einen königlichen Palast zählen muß, mythische Qualität; er symbolisiert einen Ort des Übergangs. Assmann<sup>614</sup> hat auf die mythische Qualität dieses Torbereichs hingewiesen und in anderem Zusammenhang festgestellt, daß sich der Papyrus d’Orbiney hier eines Ausdruckes bedient, welcher auch in sakralen Texten vorkommt. Der Ausdruck *trj*,<sup>615</sup> Türflügel, kann ebenso ein Terminus für das Öffnen der Türriegel am Himmel sein.<sup>616</sup> Das Tor des Palastes muß folglich in Analogie zu dem Ort des Sonnenaufgangs gesehen werden.<sup>617</sup> (Bild 18). Im königlichen Palasttor erscheint in Analogie zur himmlischen Sonne der König, die lebende Sonne auf Erden. Am Osthorizont des Himmels stehen auch zwei Bäume. Jene zwei Himmelsbäume sind in Ägypten seit den Pyramidentexten belegbar.<sup>618</sup> Und am Palasttor, an diesem mythisch überhöhten Ort, erlebt Bata nun eine erneute Metamorphose. Er verwandelt sich in zwei Persea-Bäume. Da der König den Bäumen Opfer darbringen läßt, erkennt er sofort deren göttliches Wesen an. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die beiden Bäume des Papyrus d’Orbiney links und rechts des Palasttores in den

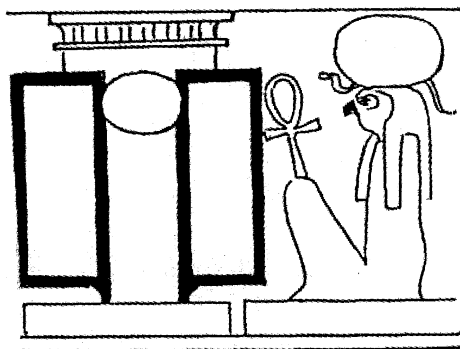


Bild 18: Die himmlischen Türflügel öffnen sich für die Sonne.

<sup>614</sup> J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester*, 1970, 54.

<sup>615</sup> *pd'Orb.* 16,10.

<sup>616</sup> J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester*, 1970, 29.

<sup>617</sup> Eine Analogie zwischen Himmelstür als Ort des Sonnenaufgangs und Palasttor als Ort der Erscheinung des Königs ist noch bis in die Spätzeit überliefert, s. H. Brugsch, *Das Osiris-Mysterium von Tentyra*, in: *ZÄS* 19, 1881, 107.

<sup>618</sup> *Pyr.* 1433 b.

beiden Sonnenbäumen des Totenbuchs ihr Vorbild finden:

„Ich kenne jene beiden Sykomoren aus Türkis,  
zwischen denen Re hervorgeht,  
damit er auf der Erhebung des Schu (dem Himmel) dahinziehe  
an jenem Tor des Herrn des Ostens, aus welchem Re hervorgeht.“<sup>619</sup>

Die Vignette dieser Totenbuch-Stelle wurde für Rubrum 16, der Stierverwandlung mit dem Stierritt, schon einmal herangezogen. Ein religiöser Text aus Theben, der bereits besprochen wurde, weil er eine göttliche Pinie erwähnt,<sup>620</sup> führt die im Papyrus d’Orbiney erwähnten *šwʒb*-Bäume sogar unter den heiligen Bäumen von Theben an und belegt im Neuen Reich eine Beziehung der Sykomorengöttin Hathor zu den hier aufsprießenden Gewächsen.<sup>621</sup> Die beiden Bäume der Erzählung sind also sehr enge Verwandte der beiden Sykomoren aus Türkis. Sie sind Symbole einer Himmels-göttin. Im Gegensatz zum „Herzen in der Krone“, das dem Leser laut Bild und Text von Totenbuch-Spruch 64, Vers 108-113, Sonnenuntergang und nahen Tod suggeriert hat, soll mit dem Bild der beiden Bäume eine kommende (Licht-) Geburt auf Erden vorbereitet werden. Die Metamorphosen Batas finden neben dem Palasttor statt, eben dort, wo der Sonnengott auf Erden nur erscheinen kann, und zwar als regierender König. Mit der Entstehung der beiden göttlichen Bäume am Palasttor wird angedeutet, daß demnächst ein „Sonnenaufgang“ stattfindet. Laut Inhalt des Textes von Spruch 109 wäre also eine Wiedergeburt Batas zu erwarten, aber nicht mehr als nächtliche Verwandlungsform der Sonne, sondern im irdischen Bereich, im Palast des Königs. Dies kann im Kontext der mythischen Ereignisse nur bedeuten, daß die Geburt eines Königs, der Erscheinungsform des Sonnengottes auf Erden, kurz bevorsteht! Mit den göttlichen Bäumen bleibt dem Autor jetzt nicht mehr viel weiterer Spielraum; man hat offenbar die Absicht, den letzten Akt der Neuschöpfung einzuleiten, da dieses Bild mythologisch gesehen den nahen Morgen ankündigt.

Schließlich sei nochmals an eine der Vignetten von Spruch 109 aus Deir el-Medina erinnert, in der auf dem Sonnenkalb die zwei göttlichen Kräfte Hu

<sup>619</sup> Totenbuch-Spruch 109, s. die Bilder unter Rubrum 16.

<sup>620</sup> S. unter Rubrum 9.

<sup>621</sup> *Hw.t-Hr.w n pʒ šwʒb*, pBol. 1094, 11,1-11,2; LEM, 10, 11,2. Dieser wichtige Beleg fehlt in fast allen Bemerkungen zu Baumkulten, auch bei Hollis, op. cit., 150 f. m. Anm., wo sie behauptet daß „The persea, or *šwb*-tree, is not counted among the holy trees of Egypt.“ Vgl. zu diesem Baum L. Manniche, *An Ancient Egyptian Herbal*, 1989, 121/122, die eine Form des *jšd*-Baumes sieht, und auch N. Baum, *Arbres et arbustes de l’Égypte Ancienne. La liste de la tombe thébaine d’Ineni* (n° 81), in: OLA 31, 1988, 87-90.

und Heka reiten.<sup>622</sup> Hier handelt es sich um eine inhaltliche Erweiterung des Bildes der Sonnenankunft durch den nächtlichen Sonnenstier. Die Grabkunst demonstriert auf sehr anschauliche Weise, welche Assoziationsbreite einem in religiösen Dingen Kundigen bei der Ausgestaltung des größten Mystereums in Ägypten, dem Sonnenlauf, zur Verfügung stand. Der Künstler will zeigen, daß mit der Sonne auch die Schöpferkräfte zurückkehren und aktiv werden.

Bliebe vorläufig noch festzuhalten, daß die verstärkte Hinwendung des Königtums zu nicht-königlichem Spruchgut des Totenbuches, wie sie in den letzten Rubren immer stärker zutage getreten ist, durchaus für eine Abfassung des Textes zur Zeit König Merenptahs unter der 19. Dynastie spricht, so wie es bereits vermutet worden ist. Totenbuch-Motive treten in den königlichen Jenseitsvorstellungen erst ab der Amarnazeit auf und finden sich gehäuft in der Ramessidenzeit.<sup>623</sup>

## 2.2.19 19. Rubrum: Bata gibt sich erneut zu erkennen

hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-sʒ nn

wn jn hm=f<sup>c</sup> w. s. (17,4) hr  
h<sup>c</sup><.t> m pʒ sšd n hšbd

mʒh hḏw hrr.t nb.t r hḥ<=f>

mtw=f<wdʒ> hr wrrj.t n ḏ<sup>c</sup>m

(17,5) jw=f hr pr.<t> m Pr-  
njsw.t<sup>c</sup> w. s. r ptr nʒ šwʒb.w

wn jn tʒ šps.t hr pr.<t> hr htr  
m-sʒ Pr-ʒ<sup>c</sup> w. s.

„Nachdem aber viele Tage danach  
vergangen waren,

da erschien Seine Majestät, die leben,  
heil und gesund sein möge, (17,4) am  
Erscheinungsfenster aus Lapislazuli.

Ein Kranz von Zwiebeln<sup>624</sup> und aller-  
lei Blumen war um (seinen) Hals.<sup>625</sup>

Und er (fuhr) auf einem Wagen aus  
Weißgold.

(17,5) Er kam aus dem Palast des  
Königs, der leben, heil und gesund  
sein möge, um die Persea-Bäume zu  
sehen.

Da fuhr die edle Dame auf einem  
Wagen hinter dem Pharaon, der leben,

<sup>622</sup> S. unter Rubrum 16 und Bild 16.

<sup>623</sup> E. Hornung, Tal der Könige, 1985, 55.

<sup>624</sup> mʒh hḏw hrr.t nb.t, pd'Orb. 17,4. Zu hḏw, Zwiebeln, s. Wb III, 212,7. Zu dieser bislang in den Übersetzungen unbeachteten Textstelle s. jetzt C. Graindorge, Les oignons de Sokar, in: RdÉ 43, 1992, 97, m. Anm. 71, u. 98 f. Zur fehlerhaften Korrektur des hieratischen Textes s. LES, 27a, 17,4 a.

<sup>625</sup> P. Vomberg, hḥwj – ein Wort für Brüstung? in: GM 190, 2002, 101, übersetzt „... und über der mit einem ein(?) Kranz aus allen Blüten geschmückten Brüstung.“ Determinative und Kontext sprechen hier gegen Vombergs Deutung.

(17,6) *wn jn hm=f<sup>c</sup>. w. s. hr*  
*hms<.t> hr w<sup>c</sup> n šwḏb.w*

*<jw tḥ šps.t hrj pḥ ky šwḏb*

*wn jn Bḥtḥ><sup>a</sup> hr md.t m-dj tḥy=f*  
*hm.t*

*hḥ tḥ grg<.t>*

*jnk (17,7) Bḥtḥ*

*tw.j<sup>c</sup> nh.kwj hḥbḥ.tw r=t<sup>b</sup>*

*tw=t hr<sup>c</sup> m*

*<jr> pḥ dj.t j.jr<=t> š<sup>c</sup>d<pḥ*

*š<sup>c</sup>> n Pr-š<sup>c</sup> w. s.*

(17,8) *<sw> hr-s.t-r'=j*

*jw=j hr hpr m kḥ*

*jw=t hr dj.t hdb=j*

heil und gesund sein möge, her.

(17,6) Da setzte sich Seine Majestät,  
 die leben, heil und gesund sein möge,  
 unter einen der Persea-Bäume.

(Die edle Dame setzte sich unter den  
 anderen.

Da sprach Bata)<sup>626</sup> zu seiner Frau:

,Oh Lügnerin!

Ich bin (17,7) Bata,

ich lebe dir zum Trotz!

Du weißt,

(als) du fällen ließest (die Pinie) für  
 den Pharao, der leben, heil und ge-  
 sund sein möge,

(17,8) so geschah (es) meinerwegen!

Ich wurde ein Stier.

Du hast veranlaßt, daß ich getötet  
 werde.“

<sup>a)</sup> Ergänzung nach Gardiner, LES, 27 a, Anm. 17,6 a.

<sup>b)</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. Wb III, 253,14.

Die hier geschilderten Ereignisse wie das Erscheinen des Königs am Erscheinungsfenster des Palastes mit Blumengirlanden und die Wagenausfahrt des Königspaares erinnern Lise Manniche<sup>627</sup> an Darstellungen aus der Amarnazeit. Sie hat aus dieser Textstelle geschlossen, daß es bei der Schönen, die als *šps.t* bezeichnet wird, um Kija von Amarna handeln könnte, da auch sie diesen Titel trägt und ausländischer Herkunft sein könnte. Daher könnte die Erzählung oder Teile davon laut Manniche vielleicht schon in der Amarnazeit entstanden sein. Ob sich die Schilderungen des Papyrus d'Orbiney aber auf Ereignisse um Amarna beziehen, ist fraglich.<sup>628</sup> Jubel- und Palastszenen wurden in den Gräbern von Amarna zwar sehr oft dargestellt, wohl deshalb, weil sich der König selbst als das wichtigste propagandistische Instrument seiner neuen Lehre verstanden hat. Das „Erscheinen“ des Königs am Palastfenster dürfte aber, genauso wie Aus-

<sup>626</sup> Zur Ergänzung dieser an sich unzerstörten Stelle s. LES, 27a, 17,6a.

<sup>627</sup> L. Manniche, *The Wife of Bata*, in: GM 18, 1975, 33-38.

<sup>628</sup> S. unter Rubrum 12. Auch von L. H. Lesko, *Three Late Egyptian Stories Reconsidered*, in: *Egyptological Studies in Honour of R. A. Parker*, 1986, 99 f., bezweifelt, da über die höfischen Gepflogenheiten dieser Zeit letztlich zu wenig bekannt ist.

fahrten mit der königlichen Gemahlin, Bestandteil eines schon länger ritualisierten Vorgangs gewesen sein. Trotzdem wird noch zu diskutieren sein, ob Ereignisse um Amarna in der Erzählung einen Niederschlag gefunden haben können.<sup>629</sup>

Kaum beachtet wurde bislang die Textstelle, in der Pharao Blumen um den Hals trägt und - Zwiebeln! Das Tragen von Zwiebelkränzen gehört zum *ntrj.t*-Fest, ein Wiederauferstehungsfest, das mit Sokar verbunden war.<sup>630</sup> Das Wort für Zwiebeln, *ḥd.w*, korrespondiert über ein Wortspiel mit dem Wort für „hell“. Als Opfer- und Totengabe sollen sie das Gesicht des Verstorbenen erleuchten, hell machen. Sokar ist als Auferstehungsgottheit seit dem Alten Reich eine enge Verbindung mit Osiris eingegangen.<sup>631</sup> Seine Kraft ist auch für den Sonnengott notwendig, und nur über die Kraft des Sokar wird dem zu Osiris gewordenen Verstorbenen die solare Wiederauferstehung ermöglicht.<sup>632</sup> Das Tragen von Zwiebelkränzen, das der Text jetzt schildert, bezieht sich direkt auf Rubrum 15, die Einverleibung des Herzens, wie wir es vom *ntrj.t*-Fest<sup>633</sup> kennen. Das Fest war im Jahreszyklus eingebunden; es wurde im Neuen Reich zur Zeit der Winteraussaat gefeiert, während der Nacht vom 25. auf den 26. Khoiak, des 4. Monat der Überschwemmungsjahreszeit, die der Nacht vom 29. zum 30. Oktober nach dem Gregorianischen Kalender entspricht. Man versucht damit, an die Rubren 4 und 5, die Zeit der Aussaat, anzuknüpfen. Am 25. Khoiak findet die rituelle Beisetzung der Osirismumie, verbunden mit dem Kornosiris, in Form einer feierlichen Barkenprozession statt. In der Nacht windet man Zwiebelkränze, um dem Gott Sokar folgen zu können am nächsten Morgen, dem Tag des „Umkreisens der Mauern“, wobei die Zwiebelkränze um den Hals getragen werden.<sup>634</sup> Die Zwiebeln bezeichnen eine erste und entscheidende Phase der Auferstehung vor der Zeugung eines neuen Gottes, der auf Erden am 26. Khoiak durch den König dargestellt wird. Auf diese Vorgänge spielt das Szenario im Papyrus d'Orbiney an. Mit dem Tragen von Zwiebeln durch den König wollte man ganz offensichtlich das Wunder der Wiederauferstehung andeuten, das Bata bald zuteil werden soll.

Beide, der König und die Frau, begeben sich unter einen der Bäume. Die Schilderung dieses Bildes ist im Text des Papyrus d'Orbiney ebenso knapp gehalten und muß nicht weiter ausgeschmückt werden, weil es wieder auf

<sup>629</sup> S. unter 3.3.1.1 Baal-Biqac und das Tal der Pinie.

<sup>630</sup> Wb III, 212,7. Graindorge, op. cit., in: RdÉ 43, 1992, 87 ff., insbes. 98 f.

<sup>631</sup> Vgl. dazu Pyr. 1255/1256.

<sup>632</sup> Zum Folgenden s. Graindorge, op. cit., 87 ff.; H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten, 1956, 92 m. Anm. 3. S. auch u. Rubrum 15.

<sup>633</sup> S. dazu auch Assmann, Tod und Jenseits, 355 ff.

<sup>634</sup> Graindorge, op. cit., 96 ff.

eindeutige und in Priesterkreisen bekannte ägyptische Motive fußt. Dem ägyptischen Gelehrten und Leser wird wie in den vorangegangenen Bildern Raum gegeben, ihm bekannte Assoziationen über Religion und Kult herzustellen, die mit heiligen Bäumen verbunden sind. In den Jenseitstexten verweist das Sitzen unter diesen Bäumen seit dem Alten Reich auf Wiedergeburt.<sup>635</sup> Die Sitzenden haben aber auch an der Sphäre der Götter teil. Erinnert sei zuerst nochmals an Spruch 574 der Pyramidentexte.<sup>636</sup> Laut diesem Spruch sollen sich die Götter unter diesem heiligen Sykomorenbaum befinden:

„Gruß dir, Sykomore, die den Gott schützt, unter der die Götter der Unterwelt stehen.“

Im Totenbuch des Neuen Reiches lassen sich bildliche wie textliche Belege für das Sitzen unter heiligen Bäumen finden. Die Vignette zu Spruch 59 zeigt den Toten, wie er unter dem Sykomorenbaum der Himmelsgöttin Nut Nahrung empfängt.<sup>637</sup> Diese Vignette wurde im Grab TT 1, dem Grab des Kunsthandwerkers Sennedjem aus Deir el-Medina, als Deckengemälde eindrucksvoll umgesetzt. In Spruch 52 sagt er:

„Ich esse unter jener Sykomore der Hathor, meiner Herrin.“<sup>638</sup>

In einem anderen Fall hält sich der Verstorbene sogar unter jenem göttlichen Baumpaar auf, das sich laut Totenbuch-Spruch 109 als solar-kosmisches Phänomen entpuppt hat:

„Ich habe mich umgürtet als Gott  
unter den beiden göttlichen Sykomoren von Himmel und Erde.“<sup>639</sup>

Schließlich läßt er sich nieder auf „jener schönen Sykomore“, so wie dies der Sonnengott Re in Spruch 64 tut,<sup>640</sup> und stellt fest:

„Wer unter ihr (der Sykomore) ist, der ist ein Großer Gott.“<sup>641</sup>

<sup>635</sup> Zu den mit dem König verbundenen Wiedergeburtsvorstellungen unter den Zweigen der Göttin Jusas im Alten Reich s. Edel, op. cit., in MÄS 24, 1970, 20.

<sup>636</sup> S. u. Rubrum 9.

<sup>637</sup> Hornung, Tb, Spruch 59 m. Abb. 31.

<sup>638</sup> Ders., ebd., Spruch 59, Z. 14. Ähnlich auch Tb-Spruch 189, Z. 15.

<sup>639</sup> Ders., ebd., Spruch 96/97, Z. 18./19. Vgl. dazu die Rubren 16/17.

<sup>640</sup> Ders., ebd., Spruch 64, Z. 108-113, m. Abb. 35. Zu dieser Stelle s. unter Rubrum 9 m. Abb. 6.

<sup>641</sup> Ders., ebd., Spruch 189, Z. 32 u. 34.

## 2.2.20 20. Rubrum: Die Bitte der Frau, Batas Bäume zu fällen

hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-sʒ  
(17,9) nn

wn jn tʒ šps.t hr ʕhʕ hr wdh n  
hm=f<sup>c</sup>. w. s.

jw=tw nfr m-dj=s

jw=s hr dd n hm=f<sup>c</sup>. w. s.

jm (17,10) ʕrq n=j n ntr m dd

jr pʒ ntj j.jr tʒ šps.t r dd=f<sup>a</sup>)

jw=j r sdm=f n=s

kʒ=k

jw=f hr sdm (18,1) j.dd=s nb

jw=s dd

jm šʕd=tw pʒy šwʒb 2

mtw=tw j.jr=w m jpd.w nfr.w

(18,2) wn jn=tw hr sdm j.dd=s  
nb

„Nachdem aber viele Tage (17,9)  
danach vergangen waren,

da stellte sich die edle Dame hin und  
schenkte Seiner Majestät, die leben,  
heil und gesund sein möge, ein.

Man<sup>642</sup> war gut zu ihr.

Sie sprach zu Seiner Majestät, die le-  
ben, heil und gesund sein möge:

(17,10) „Schwöre bei Gott mit den  
Worten:

Das, was die edle Dame sagen wird:

Ich werde es ihr erhören!

So sollst du sagen.’

Er erhörte (18,1) alles, was sie gesagt  
hatte.

Sie sprach:

„Veranlasse, daß man diese beiden  
Persea-Bäume fällt.

Und dann soll man sie zu schönen  
Möbeln machen.’

(18,2) Da erhörte Man alles, was sie  
gesagt hatte.“

<sup>a)</sup> Vgl. dazu d’Orb. 16,4.

Auch dieses Rubrum wurde regelrecht in den Text konstruiert. Man vergleiche dazu die Passage unter Rubrum 17, in der sich Bata als Stier zu erkennen gibt: Dort findet unmittelbar nach der Selbstoffenbarung Batas die Betörung des Königs und der Schwur statt, ohne daß ein Rubrum künstlich den Erzählfluß trennt. Die Opferung erfolgt erst am nächsten Tag, eingeleitet durch ein folgendes Rubrum. Hier aber hat man den Erzählfluß unterbrochen; zwischen der Offenbarung und dem erneuten Schwur wird das gängige temporal formulierte Rubrum eingeschoben; es vergehen „viele Tage“.

Der Inhalt des Rubrums wiederholt das Motiv des „Tanzes der Salome“. Der König fällt also noch einmal auf den plumpen Trick herein und läßt sich durch Wein, Weib und Gesang betören, obwohl er die Göttlichkeit der Bäume durch seine Opferhandlungen anerkannt hat. Wie bei der Tötung des göttlichen Stieres geht er erneut auf das Verlangen der Frau ein und läßt die

<sup>642</sup> Der König.

wunderbar entstandenen Bäume fällen. Da aber Bata sich selbst zu erkennen gegeben und sein Schicksal damit herausgefordert hat ist zu vermuten, daß er auch diesen erneuten Anschlag der göttlichen Frau überstehen wird. Die kommende Inkarnation Batas aber wird sich in einer Form ereignen, die sich von den letzten beiden Wiedergeburten erneut unterscheidet und den Leser überraschen wird!

Der Wunsch der Frau, ausgerechnet Möbel aus den gefällten Bäumen herstellen zu lassen, ist so auffallend, daß diese Textstelle nicht übergangen werden sollte. Naheliegender wäre es aus Sicht der Frau, keine „Verwandlung“ des Holzes in Möbel, sondern die Verbrennung oder Vernichtung der Bäume zu verlangen. Eine Vernichtung wäre jedoch kultisch gesehen unpassend, denn Bata ist ja kein zu vernichtender Götterfeind; er soll sich verwandeln. Man erkennt deutlich, daß es der Autor tunlichst vermeidet, Bata von der Frau auslöschen zu lassen, was sehr leicht möglich wäre, zieht man altägyptische Vernichtungsrituale in Betracht. So aber bleibt eine Tür offen; die Ereignisse können weiterhin ihren notwendigen Lauf nehmen. Das Fällen von Bäumen, in denen möglicherweise Götter wohnten und die Veredelung von deren Holz durch Handwerker und Künstler aber waren Handlungen, die vermutlich eine gewisse Scheu hervorriefen.<sup>643</sup>

Da die Verarbeitung eines wunderbaren Baumes zu Möbeln auch in einer Erzählung des außerägyptischen Raumes nachweisbar ist, sollte eine Textstelle des Gilgamesch-Epos erwähnt werden. Bruchstücke einer alten sumerischen Fassung berichten von einem Baum am Euphrat, der durch Sturm und Hochwasser entwurzelt wurde.<sup>644</sup> Die Göttin Inanna sah ihn und pflanzte ihn in ihrem heiligen Hain in Uruk ein, um später daraus Stuhl und Bett, also Möbel, machen zu lassen. Als aber der Baum groß wurde, konnte er nicht gefällt werden, weil in seinen Wurzeln eine durch Zauber nicht zu überwindende Schlange wohnte. König Gilgamesch erschlägt die Schlange, fällt den Baum und fertigt daraus Stuhl/Thron und Bett für die Göttin. Es ist kaum anzunehmen, daß der Autor des Papyrus d'Orbiney den alten sumerischen Text noch gekannt hat. Oft aber finden sich durch Austausch und Tradierung Spuren von Überlieferungen, die weit über den eigenen Kulturkreis hinausreichen können.

---

<sup>643</sup> K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, in: UGAÄ 10, 1928, 171f.

<sup>644</sup> A. Schott/ W. v. Soden, Das Gilgamesch-Epos, 1958, 118 f.



## 2.2.21 21. Rubrum: Fällen der Bäume und wunderbare Schwangerschaft

hr jr m-ht hr [...] 3.t [šrj.t]

wn jn hm=f<sup>c</sup>. w. s. hr dj.t  
(18,3) šm.t hm.w rh.w

jw=tw hr š<sup>c</sup>d n<sup>3</sup> n š<sup>3</sup>wb.w n Pr-  
š<sup>3</sup> c. w. s.

h<sup>c</sup><.n> ptr sw (18,4) hm.t  
njsw.t t<sup>3</sup> šps.t

wn jn w<sup>c</sup> nd<sup>3</sup> hr pwy<.t>  
jw=f hr<sup>c</sup> q m r<sup>3</sup> n t<sup>3</sup> šps.t

wn [jn](18,5)=s hr c m<=f>  
jw=s hr šsp jwr m km m 3.t šrj.t

jw=tw hr jr<.t> (18,6) p<sup>3</sup> ntj  
nb m jb=s jm=s n

„Nachdem nur ein [kurzer] Augen-  
blick vergangen war,

da ließ Seine Majestät, die leben, heil  
und gesund sein möge, (18,3) erfahre-  
ne Handwerker gehen.

Man fällt die Persea-Bäume Pharaos,  
der leben, heil und gesund sein möge.  
Da erblickte es (18,4) die Gemahlin  
des Königs, die edle Dame.

Da flog ein Holzsplitter weg,  
indem er eindrang in den Mund der  
edlen Dame.

Da (18,5) verschluckte sie (ihn),  
wobei sie schwanger wurde beim  
Vollenden eines kurzen Augen-  
blicks.<sup>645</sup>

Man<sup>646</sup> machte (18,6) all das, was sie  
sich wünschte, aus ihnen.“

Rubrum 12 hat bereits gezeigt, daß das Fällen eines Baumes, in dem die wandelbare Gotteskraft Batas wohnt, nicht zum endgültigen Tod des Gottes führen muß. Der „Tod“ Batas erwies sich bislang immer als Voraussetzung für seine Wiederverkörperung. Tod, Wandlung und Neugeburt über das Baumsymbol sind in religiösen Texten seit dem Alten Reich im Sonnenlauf vorgezeichnet.<sup>647</sup> Das Fällen der beiden Persea-Bäume erscheint jetzt, unter diesen Aspekten, keineswegs mehr als Tragik, man empfindet es schon fast als Notwendigkeit. Das Spalten des Isched-Baumes durch den Großen Kater, einer Erscheinungsform des Sonnengottes am Morgen laut Totenbuch-Spruch 17, zeigt, daß sich die schützende Funktion kosmischer Bäume in bestimmten Situationen ins Gegenteil für den Gott verkehren kann, der sich im Baum befindet und regeneriert.

<sup>645</sup> Der zeitliche Hinweis, der kurze Augenblick bis zur Schwangerschaft, wurde rot markiert, pd'Orb. 18,5: Dieser Satz ist grammatikalisch von Hollis, op. cit., 14, wohl wegen der Rotschreibung und dem nachfolgenden jw völlig mißverstanden worden, so daß ihre Übersetzung: „Nach einer kurzen Weile machte der König all das, was sie wünschte“, fehlerhaft ist. Das präpositionale „m“ von pd'Orb. 18,5 nach „jwr“, „schwanger werden“, s. Wb I, 56,4, ist mit den folgenden Wörtern, dem „Vollenden eines kurzen Zeitpunkts“, selbstverständlich noch an „jwr“ anzuschließen.

<sup>646</sup> Der König.

<sup>647</sup> S. dazu unter Rubrum 9.



Bild 19: Der Isched-Baum mit der Schlange, dem gefährlichen Aspekt der Nacht. Aus dem Grab des Onuris-Cha, TT 359.

Offensichtlich droht der Sonne potentiell die Gefahr, von der verschlingenden Nacht festgehalten zu werden, weshalb eine gewaltsame „Befreiung“ notwendig sein kann. Diese Befreiung kann durch Kampfmotive erweitert werden.<sup>648</sup>

Die Vernichtung der beiden Bäume steigert das Tempo der Handlung, denn Batas Frau wird durch den Holzspan sofort schwanger. Eine Veränderung wird schon durch das einleitende Rubrum angekündigt, da jetzt nur sehr kurze Zeit

vergeht, bis die Bäume gefällt werden. Wie schon bei der Tötung des Stieres ist der Einschnitt, den der Tod Batas als Baumwesen bedeutet, nicht mit dem Ereignis des Fällens der Pinie von Rubrum 12 vergleichbar, da die Situation hier wesentlich kritischer war, so daß Bata erst drei Rubren danach von Anubis wieder hergestellt werden konnte. Jeder Tod des Gottes beschleunigt jetzt seine neue Inkarnation.

Unvermittelt ist Batas Frau nicht nur Harimsdame, sondern zu einer *hm.t njsw.t* befördert worden,<sup>649</sup> zu einer „Gemahlin des Königs“, was mythologisch gesehen einen Quantensprung für die Bedeutung der nun folgenden Ereignisse darstellt. Die Dame agiert damit voll und ganz in der kultischen Rolle einer königlichen Gemahlin. Als solche kann sie den legitimen Thronfolger gebären. Die jetzt geschilderten Vorgänge lassen die königliche Ebene immer mehr an Bedeutung gewinnen; das Geschehen hat sich nun von der Göttersphäre ganz auf die königliche Ebene verlagert, so daß es bei der

<sup>648</sup> Zur Umsetzung des Kampfmotivs in Bild und Schrift vgl. Hornung, Tb, Spruch 17, Z. 192 ff. mit Vignette, in der der Große Kater als Erscheinungsform des Sonnengottes eine Schlange unter dem Sonnenbaum tötet. S. Bild 19.

<sup>649</sup> pd'Orb. 18,4.

folgenden „Sonnengeburt“ keinen Zweifel mehr geben kann, daß diese zur Königsgeburt werden wird.

In der Person einer Königin vereinen sich göttliche und königliche Ebenen. Ägyptische Königsgemahlinnen haben wie die Pharaonen selbst an der überirdischen Sphäre des Göttlichen teil, so daß sich die Rollen der Frau als Göttergeschöpf und als Königsgemahlin nicht widersprechen, sondern ergänzen.<sup>650</sup> Eine göttlich-kosmische Überhöhung der Königin als Himmelsgöttin findet laut der Sinuhe-Erzählung Ausdruck in der Kopfbedeckung. Die Königin trägt die Geierhaube der Göttin Mut, die wie die Decken der Tempel den Himmel repräsentiert, die Hathorkrone oder das hohe Federpaar des Amun mit der Sonnenscheibe.<sup>651</sup>

Für einen Zusammenhang von Neunheit und Himmelsgöttin gibt es schon seit ältester Zeit Hinweise in religiösen Texten. So konnte die Götterneunheit in ihrem sonnenerschaffenden Aspekt bereits in den Pyramidentexten offenbar als gebärende „Frau“ aufgefaßt werden, was durch folgende Aussage über den als Sonne wiedergeborenen, toten Gottkönig sehr deutlich zum Ausdruck kommt:

*prj.n Ppj pn jmj.t mn.tj psd.t*<sup>652</sup>

„Dieser Pepi ist hervorgekommen aus den beiden Oberschenkeln der Götterneunheit!“<sup>653</sup>

Die Schwangerschaft der Frau durch den Holzspan gehört zum weltweit verbreiteten Motivkreis der „wunderbaren Empfängnis“, die dem Hörer eine kommende Gottesgeburt signalisiert.<sup>654</sup> Das Motiv des Verschluckens und einer folgenden Schwangerschaft ist einem der ägyptischen Himmelsbücher entnommen. Es ist das Nutbild.<sup>655</sup> Die Göttin Nut verschluckt am Abend die Sonne, um sie am folgenden Morgen verjüngt aus ihrem Schoß zu gebären. Die Schwangerschaft durch einen Span der gefällten, durch das semantische Bedeutungsfeld von Totenbuch-Spruch 109 als sonnenhaft charakterisierten Bäume ist damit ein *pars pro toto*-Prinzip. Der fliegende Span und das

<sup>650</sup> Zur Verbindung von Königin und Göttin L. Troy, *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilisation 14, 1986.

<sup>651</sup> Sehr deutlich tritt mit diesen Attributen die Gemahlin von Ramses II. in Erscheinung.

<sup>652</sup> Pyr. 2206b; vgl. auch Pyr. 1087c.

<sup>653</sup> Man beachte, daß auch das Wort für „Neunheit“, *psd.t*, ein Femininum ist!

<sup>654</sup> Die wunderbare Empfängnis ist später vor allem in den Zwillings- und Brüdermärchen nachweisbar, s. auch A. Steinmann, *Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte*, 1919.

<sup>655</sup> So schon von H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 1956, 226, Anm. 4, erkannt. Zum Nutbild s. bei E. Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, 1972, 485-493.

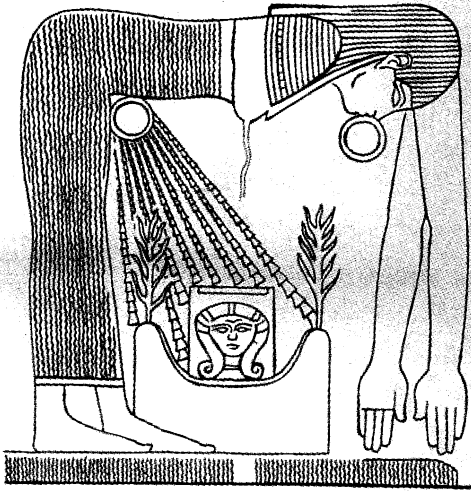


Bild 20: Nut verschluckt und gebiert die Sonne auf einem Deckengemälde des Dendara-Tempels.

Eindringen in den Mund erinnern an das Verschlingen der fliegenden Sonne durch die Himmelsgöttin Nut, die die Sonne dadurch zwar „tötet“, aber zugleich von ihr geschwängert wird und am Morgen neu gebiert (Bild 20).<sup>656</sup> Da Bata sich selbst zeugt, handelt es sich um eine Variante des solaren Kamutef-Modells, mit dessen Hilfe sich der Sonnengott und der mit ihm verbundene König als „Stier seiner Mutter“ mit einer Himmelsgöttin bzw. mit der stellvertretenden Königin selbst erzeugt, um als Sonne oder als Thronfolger geboren werden zu können. Da sich die eigenartige Schwängerung di-

rekt an bekannte kosmologische Vorstellungen der Sonnengeburt des Re durch die Himmelsgöttin Nut anlehnt,<sup>657</sup> ist Bata hier wieder eindeutig als eine Erscheinungsform des sich wandelnden Sonnengottes charakterisiert. Bata ist in diesem Erzählabschnitt wie Re sein eigener Vater. Der Sonnengott ist als *Kamutef* Sohn und zugleich Sohngemahl der Himmelsgöttin.<sup>658</sup> Die Frau Batas als Tochter des Re-Harachte, in welcher der „Same jedes Gottes“ der Neunheit ist, tritt über das Nutbild ganz offen in die wichtige Rolle einer kosmisch überhöhten Figur, die die Sonne bzw. den König auf Erden gebiert. Die göttliche Frau und Königin offenbart sich hier als das, als was sie bereits durch die Allwissenden des Pharao angekündigt worden ist, nämlich als Verkörperung der Neunheit. Damit ist die Frau der personifizierte Kosmos in seiner Totalität. In ihr zeigt sich jetzt der weiblich-regenerierende Aspekt einer kosmischen Göttin.

Auch Hollis<sup>659</sup> betont den Zusammenhang zwischen der wunderbaren Zeugung und dem Kamutef-Konzept. Der König kommt aus der Sphäre der

<sup>656</sup> Zu Nut als Verschlingerin s. auch bei Barta, op. cit., in: MÄS 28, 1973, 103.

<sup>657</sup> W. Barta, in: LÄ V, s.v. „Re“, 166.

<sup>658</sup> Zu Re in dieser Funktion s. J. Assmann, in: LÄ IV, s.v. „Muttergottheit“.

<sup>659</sup> Hollis, op. cit., 153-155.

Götter als Inkarnation der Gottheit herab, so daß sich im Königtum bzw. im Amt des Königs Götterwelt und irdische Welt vereinigen. Pharao wird dadurch zum Herrscher über den gesamten Kosmos. Das heißt, er regiert nicht nur über die Welt der Lebenden. Das Kamutef-Konzept überhöht den König zum übernatürlichen, mythischen Bild der Vater-Sohn-Nachfolge in der kosmischen Herrschaft, während er als lebender Horus und Sohn des Osiris auf Erden regiert. Das Kamutef-Modell schafft das verbindende Glied der Welten.<sup>660</sup>

Für den ägyptischen Leser war durch die vorangehenden Ereignisse der Wandlung klar, daß in diesem Geschehen, das nun im Palast spielt, nur Bata selbst als irdische Erscheinungsform der Sonne wiedergeboren werden kann. Bata, wie der Sonnengott Hirte und Schöpfergott, ist ein selbstzeugender Kamutef und göttlicher Vorfahre des Königs. Die Erzählung beschreibt jetzt eines der zentralen und damit wichtigsten Themen der ägyptischen Religion. Es geht um nichts Geringeres als um die Erzeugung und Geburt eines Thronfolgers, die nach alter Tradition in einen mythischen Raum überhöht werden muß.<sup>661</sup> Sichtbar gemacht wird dieser mythische Raum in Text und Bild seit der 18. Dynastie bei den Darstellungen der Zeugung und Geburt des neuen Königs im königlichen Geburtsmythos,<sup>662</sup> wie er in den Tempeln des Neuen Reiches abgebildet wird. Politisch gesehen sind die Ereignisse, die jetzt in der Erzählung eintreten, von einer Bedeutung, die nicht hoch genug bewertet werden kann.<sup>663</sup>

## 2.2.22 22. Rubrum: Batas Wiedergeburt als Königssohn

*hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-sʒ nn  
wn jn=s (18,7) hr ms.t w<sup>c</sup> n zʒ  
tʒj  
jw=tw hr šm.t r dd n hm=f  
<sup>c</sup>. w. s.*

*msy=tw (18,8) n=k w<sup>c</sup> n zʒ tʒj*

*wn jn=tw hr jn.t=f  
jw=tw hr dj.t n=f mn<sup>c</sup>.t hnm.wt*

„Nachdem aber viele Tage danach  
vergangen waren,

da (18,7) gebar sie einen Sohn.

Man ging, um Seiner Majestät, die leben, heil und gesund sein möge, zu sagen:

„Man hat (18,8) dir einen Sohn geboren!“

Da holte man ihn,  
und man gab ihn einer mn<sup>c</sup>.t-Amme und

<sup>660</sup> S. dazu J. Assmann, Das Bild des Vaters im alten Ägypten. In: Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, hrsg. v. H. Tellenbach, 1976, 12-49.

<sup>661</sup> Zur Göttlichkeit des Königsamtes s. bei W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs, in: MÄS 32, 1975.

<sup>662</sup> Brunner, Gottkönig, 205-206.

<sup>663</sup> S. unter 3.3 Der Papyrus d’Orbiney und das Königtum.

<i>jw=tw (18,9) hr nhm &lt;n=f&gt; m</i>	<i>hnm.wt</i> -Ammen.
<i>p3 t3 &lt;r&gt; dr=f</i>	Man (18,9) jubelte (ihm) zu im ganzen Land.
<i>jw=tw hms hr jr.t hrw nfr</i>	Man <sup>664</sup> saß da und feierte einen schönen Tag.
<i>jw=tw hr hpr (18,10) m rnn=f</i>	Man begann (18,10) mit seiner Aufzucht. <sup>665</sup>
<i>jw hm=f c. w. s. hr mr.t=f r jqr</i>	Seine Majestät, die leben, heil und gesund sein möge, liebte ihn über alle Maßen von dieser Stunde an.
<i>jqr m t3 wnw.t</i>	
<i>jw=tw hr dhm=f (19,1) &lt;r&gt; z3-njsw.t n Kš</i>	Man <sup>666</sup> ernannte ihn (zum) (19,1) Königssohn von Kusch.“

Hier, bei dem so wichtigen Ereignis wie der Geburt eines Kronprinzen, würde man endlich den Namen des künftigen Königs erwarten. Doch der Text vermeidet dies tunlichst; nicht einmal Bata selbst wird mehr beim Namen genannt. Wir erinnern uns, daß Bata sich letztmals in den Rubren 17 und 19, als er sich in Stier- und Baumform inkarniert hat, seiner untreuen Frau namentlich zu erkennen gegeben hat. Von nun an ist nur noch von „ihm“ die Rede; am Schluß wird er, wie der derzeit noch regierende König, sogar mit dem *passivum pharaonicum* „Man“ bezeichnet werden.<sup>667</sup> Die Anonymität der Königsfigur, dazu die Inkarnation eines Gottes mit Schöpfermacht und mit solaren Zügen in einem König, dessen Name offenbar nicht genannt zu werden braucht, geben zu denken. Es wird immer deutlicher, daß der hier geschilderte Ablauf Ereignisse spiegelt, die außerhalb, oder besser: überhalb der konkreten Historie stehen. Es handelt sich um ein Geschehen, das der Mythologie zuzuordnen ist.

Bereits Hellmut Brunner hat eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen dieser Textpassage und dem königlichen Geburtsmythos des Neuen Reiches feststellen können.<sup>668</sup> In Tempeldarstellungen findet sich ein Geburtszyklus, der die Abkunft des regierenden Königs mythologisiert. Demnach wird der künftige König vom Gott selbst in Gestalt des königlichen Gemahls mit der regierenden Königin gezeugt. Die Erzählung scheint also jetzt zum Kern der Sache zu kommen, zur Frage der Nachfolge des Königs. Dieser neue König wird eine irdische Erscheinungsform von Bata sein! Übereinstimmungen

<sup>664</sup> Der König.

<sup>665</sup> *jw=tw hr hpr m rnn=f*. Den oben wiedergegebenen Übersetzungsvorschlag verdanke ich Herrn Fischer-Elfert. Zu dieser Textstelle vgl. auch Hollis, op. cit., 156-158.

<sup>666</sup> Der König.

<sup>667</sup> S. u. Rubrum 16.

<sup>668</sup> Brunner, Gottkönig, 205 f.; zur weiteren Diskussion s. bei Hollis, op. cit., 155-61.

dieser Textstelle mit dem in den Tempeln von Hatschepsut und Amenophis III. abgebildeten Geburtsmythos und dessen Beischriften sind nach Brunner so groß, daß er „mit Sicherheit mit diesen Sätzen des Brüdermärchens einen Niederschlag des geformten Mythos von der Geburt des Gottkönigs“ erkennen will.<sup>669</sup> Nur bei der Geburt eines Thronfolgers werden die beiden Typen von Ammen eingesetzt. Mit der Geburt des Sohnes ist folglich nicht irgend ein Prinz, sondern der Thronfolger selbst gemeint.

Obwohl hier zweifellos ein direkter Bezug des Papyrus d'Orbiney zum königlichen Geburtsmythos des Neuen Reiches existiert, gibt es doch einen gravierenden Unterschied. Hier ist es der Gott Amun, der in Gestalt des regierenden Königs den künftigen König zeugt. Im Papyrus d'Orbiney dagegen erzeugt sich Bata selbst über das Motiv der wunderbaren Schwangerschaft: „Damit ist die Konstellation zwischen dem göttlichen Vater und dem königlichen Kind, auf die es in der offiziellen Version des Mythos ankommt, aufgelöst.“<sup>670</sup>

Die nun folgende Einsetzung des wiedergeborenen Bata zum „Königssohn von Kusch“ läßt zunächst dazu ein, nach historischen Ereignissen zu fragen, die im zeitlichen Umfeld der Entstehung des Textes eine Rolle gespielt haben könnten.<sup>671</sup> Der Gott Bata wird als Prinz geboren und nach einer Amtszeit als „Königssohn von Kusch“ im nächsten Rubrum zum Thronfolger ernannt. Bei dem Titel des „Königssohns“ handelt es sich um einen Verwaltungstitel aus der Zeit des Neuen Reiches,<sup>672</sup> einen sehr hohen zwar, der Rang aber ist nicht unbedingt Voraussetzung zur Erreichung einer Königswürde. Man könnte daraus den Schluß ziehen, der Papyrus solle eine – vielleicht illegale – Machtübernahme eines Vizekönigs, der aus Nubien kommt, am Ende der 19. Dynastie legitimieren. So mußte sich Sethos II. möglicherweise gegen Amenmesse zur Wehr setzen, der als Vizekönig von Kusch amtiert haben soll. Rolf Krauss will in diesem Usurpator sogar den

---

<sup>669</sup> Die geschilderten Handlungen kongruieren laut Brunner, a.a.O., mit dem Zyklus in Szene IX, der Aussage der Geburt. Der Satz: „man holte ihn“ (pd'Orb. 18,8) könnte Szene X entsprechen. Die Amme mit der Wärterin werden in Szene XII dargestellt; in Szene XI wird das Kind vom sitzenden Vater auf den Schoß genommen, wobei dafür der selbe Terminus (*rnn*, d'Orb. 18,10.) verwendet wird. Auch daß es der König sofort liebgewinnt, wird in beiden Fällen ausgedrückt. Bei der ersten Ernennung denkt Brunner an die etwas rätselhafte Bekleidungsszene XIV. Auch die Ernennung zum Kronprinzen wird in den Fortsetzungsszenen des Geburtsmythos dargestellt.

<sup>670</sup> Jan Assmann, in einem Briefwechsel m. d. Verf.

<sup>671</sup> Zuletzt bei Hollis, op. cit., 159, diskutiert.

<sup>672</sup> Zum „Vizekönig“ s. B. Schmitz, Untersuchungen zum Titel *S3-njswt* „Königssohn“, 1976, 271.

biblischen Moses sehen.<sup>673</sup> Herkunft und Laufbahn von Amenmesse sind, wie die Königsfolge in der späten 19. Dynastie selbst, nach wie vor strittig.<sup>674</sup>

Gegen eine Schrift von Amenmesse spricht, daß es nicht sein Name ist, sondern der von Sethos II., der auf dem Papyrus steht,<sup>675</sup> und es kann damit zunächst einmal angenommen werden, daß Sethos II. sicherlich kein Fürsprecher des möglichen Usurpators Amenmesse gewesen sein dürfte.<sup>676</sup> Vielleicht wollte der Autor, wie Hollis<sup>677</sup> meint, einen Teil der Geschichte im historisch-politischen Umfeld verankern, so daß Bata gewissermaßen eine Art Idealbiographie erhält. Der Titel wäre dann lediglich ein Ehrentitel. Letztlich aber muß die Frage, warum Bata zum „Königssohn von Kusch“ ernannt wird, so lange offen bleiben, bis die historischen Ereignisse am Ende der 19. Dynastie befriedigend geklärt werden können.

Die hier geschilderten Ereignisse können noch aus weiteren Gründen als mögliche Propaganda für die (vielleicht strittige) Machtübernahme einer Herrschergestalt ausgeschlossen werden. Nirgendwo im Text des Papyrus d'Orbiney fällt ein Königsname, der diese Annahme stützen könnte; im Papyrus Westcar z. B. oder in den Geburtslegenden der Tempel dagegen werden neue Könige stets mit Namen genannt. Für die Legitimation eines Königs zur Zeit von Wirren existieren in Ägypten zudem spezielle literarische Typen mit genau festgesetzten Stilmitteln:

- Es herrschen Anarchie und Chaos im Land; die Götter haben das Land verlassen.
- Das Land befindet sich in einer ausweglosen Situation oder macht eine „Krankheit“, eine schwere Krise, durch.

---

<sup>673</sup> Zu Amenmesse=Messui als Moses s. bei R. Krauss, Das Moses Rätsel. Auf den Spuren einer biblischen Erfindung, 2001, 149 ff.; als Sohn von Sethos II. und Tachat und als Gegenkönig zu Sethos II. s. ebd., 155 ff.

<sup>674</sup> Vgl. dazu die Kontroverse zwischen R. Krauss, Untersuchungen zu König Amenmesse, in: SAK 5, 1977, 131 ff. und J. Osing, Zur Geschichte der späten 19. Dynastie, in: SAK 7, 1979, 253 ff. Zur Diskussion über die Königsfolge der 19. Dyn. s. J. v. Beckerath, Chronologie des ägyptischen Neuen Reiches, 1994, 70-73, der, gegen Krauss, eine Regierung des Amenmesse nach Merenptah vorschlägt. Zur Chronologie und Genealogie der Ramessiden vgl. M. L. Bierbrier, The Late New Kingdom in Egypt, 1975. S. auch E. Hornung, Untersuchungen zur Geschichte und Chronologie des Neuen Reiches, ÄA 11, 1964.

<sup>675</sup> S. unter 2.3 Zusätze und Schreibervermerke.

<sup>676</sup> Gegen die Annahme, daß hier eine Thronfolge eines Vizekönigs von Kusch angedeutet werden könnte, hat sich schon Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 14, ausgesprochen.

<sup>677</sup> Hollis, op. cit., 160.



- Es erscheint schließlich der erfolgreiche Retter, ein neuer König. Ihm fällt die Aufgabe der Neuordnung des zerrütteten Landes zu.<sup>678</sup>

Nach sechzig Jahren Wirren der Amarnazeit und der unsicheren Thronfolge danach, ist Sethos I. der erste König, der seinem Vater auf den Thron nachfolgt.<sup>679</sup> Er führt wie König Amenemhet I. den *whm-ms.wt*-Titel, womit er „die Schöpfung wiederholt“ und die späte Amarnazeit kurz vor der 19. Dyn. als chaotisch charakterisiert. Tatsächlich wurden unter Sethos I. und Ramses II. Königslisten angefertigt, die nicht nur als Dokument zur Verehrung der Ahnenkönige gesehen werden dürfen. Demonstrativ reihen sich die neuen Ramessidenherrscher als letztes Glied, unter Ausschluß der Regenten um Amarna, als legitime Nachfolger der 18. Dynastie und Regenten in die Ahnenreihe ein, wobei sie an Haremhab anknüpfen.<sup>680</sup> Erst der Dynastiegründer der 20. Dynastie, Sethnacht, der in der Zeit nach der Abfassung des Papyrus d'Orbiney regiert hat, bedient sich wieder typischer literarischer Stilmittel, indem er die Verhältnisse vor seiner Regierungszeit in seiner Elefantine-Stele als chaotisch schildert:

„Das Land war nur noch ein Schatten seiner selbst.“<sup>681</sup>

Noch ausführlicher schildert der Papyrus Harris I die Zustände zur Zeit der Wende von der 19. zur 20. Dynastie.<sup>682</sup> Der Papyrus bezieht sich auf Taten von Ramses III., verfaßt aber wurde er von seinem Sohn Ramses IV., der ihm auf dem Thron nachfolgte. Bevor er Ramses III. von seinen Wohltaten für die Götter und für Ägypten berichten läßt, schildert er die Zeit davor als eine Zeit des Chaos, in der jeder tut und läßt, was ihm beliebt, zudem sollen Ausländer in hohen Positionen die Politik negativ beeinflussen:

„Das Land Ägypten war nach außen verbannt. Jeder Mann war seine (eigene) Richtschnur. Sie hatten kein Oberhaupt (...), während das Land Ägypten zugehörig zu (fremden) Fürsten und Stadtverwaltern war. Einer war beim Töten eines anderen bei den Angesehenen und den Geringen. Eine andere Generation entstand nach ihr mit leeren

<sup>678</sup> H. Brunner, Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur, 1986, 41; J. Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, 1999, 124.

<sup>679</sup> S. Schott, Ein Denkstein Sethos' I. für die Kapelle Ramses' I. in Abydos, in: NAWG, 1964.

<sup>680</sup> Zu den Königslisten s. D. B. Redford, Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books, 1986.

<sup>681</sup> R. Drenkhahn, Die Elephantinestele des Sethnacht und ihr historischer Hintergrund, in: ÄA 36, 1980; neue Übersetzung des Textes von St. J. Seidlmayer, Epigraphische Bemerkungen zur Stele des Sethnachte, in: H. Guksch/D. Polz, Stationen: Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens, 1998, 375.

<sup>682</sup> Zum Folgenden s. C. Maderna-Sieben, Der historische Abschnitt des Papyrus Harris I, in: GM 123, 1991, 57-90; P. Grandet, Le Papyrus Harris I, Vol. I., Bibliothèque d'Étude, T. CIX/I, 1994.

Jahren, als Irsu, ein Syrer, bei ihnen als Großer war, indem er das ganze Land als Leiter unter sich gab. Einer verbündete sich mit dem anderen um ihren Besitz zu rauben, während sie die Götter wie die Menschen behandelten, (und) man keine Opferspeisen im Inneren der Tempel mehr darbrachte. Aber die Götter wurden wieder gnädig um das Land in sein Gleichgewicht zu setzen entsprechend seines richtigen Zustandes. Sie setzten ihren leiblichen Sohn zum Herrscher, der leben, heil und gesund sein möge, über jedes Land auf ihrem großen Thron ein: (Ramses III.). Er war wie Chepri-Seth, wenn er wütend war. Er brachte das ganze Land, das aufrührerisch gewesen war, in Ordnung.“<sup>683</sup>

Diese Art von Literatur trägt einen soteriologischen Zug. In entsprechenden literarischen Werken geht daher dem Erscheinen einer neuen Dynastie bzw. eines neuen, den Staat ordnenden Königs die Schilderung einer Zeit der Wirren im Lande voraus, damit dieser Herrscher als der von allen sehnlichst erwartete, glänzende Retter erscheinen kann. Dem Papyrus d’Orbiney fehlt ein derartig propagandistischer Zug völlig, genauso fehlt ein Name, der auf eine neue, auferdynastische Herrscherfigur hindeuten würde. Folglich sind Spekulationen um die Funktion des Papyrus als Legitimationsschrift einer strittigen Herrscherfigur wenig fruchtend. Bleibt nur der vorläufige Schluß, daß der Text nichts Geringeres beabsichtigt, als die Abkunft eines ramessidischen Königs von der Sphäre der Götter auf eine neue und spezifische Weise zu beschreiben.

### 2.2.23 23. Rubrum: Batas Einsetzung zum Erbprinzen

<u>hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-sʹ nn</u>	„Nachdem aber viele Tage danach
	<u>vergangen waren,</u>
wn jn hm=f ʹ. w. s. hr dj.t=f	da machte Seine Majestät, die leben,
<r> (19,2) jrj-pʹ.t n pʹ tʹ <r>	heil und gesund sein möge, ihn (zum)
dr<=f>	(19,2) Erbprinzen des ganzen Lan-
	des.“

Rubrum 23 ist das kürzeste Rubrum im ganzen Text. Das Kapitel besteht gut zu einem Drittel aus einer temporalen Rotschreibung. Es wird lediglich ausgesagt, daß Bata zum legitimen Thronfolger eingesetzt wird,<sup>684</sup> und damit ist dieses Kapitel, trotz seiner Kürze, von eminenter Bedeutung! Auch jetzt

<sup>683</sup> Maderna-Sieben, op. cit., 60/61.

<sup>684</sup> Dieses Amt ist mythisch gesehen das des Gottes Geb. Zu Geb als Königsgott s. Barta, op. cit., in: MÄS 28, 1973, 98. Zum „Erbprinzen“, den jrj-pʹ.t-Titel, als Thronfolger und in Verbindung mit Geb s. W. Helck, R-pʹ.t auf dem Thron des Geb, in: Or 19, 1950, 416-43.

werden, wie schon im Zusammenhang mit der Amtszeit Batas als „Königssohn von Kusch“, keinerlei historische Ereignisse geschildert. Es geht dem Autor nirgendwo um historisches Wirken der Hauptfigur. Nicht einmal von einer erfolgreichen Laufbahn in den Ämtern ist die Rede! Dabei hätte sich in den letzten beiden Rubren die Möglichkeit dazu geradezu aufgedrängt, Bata als Persönlichkeit einmal vorzustellen, ihn menschlich etwas näher zu bringen und mit ihm sein (erfolgreiches) Wirken. Man würde spätestens hier erwarten, daß die Hauptfigur Gutes tut und seine Wunderkraft auch in der Realität des alltäglichen Lebens einsetzt. Diese Chance aber wird überhaupt nicht genutzt, weil man sie gar nicht nutzen wollte oder brauchte. Das Handeln Batas in der Realität scheint für den Zweck des Textes völlig belanglos. Da man den Text offensichtlich von Anfang an auf einer mythisch-religiösen Ebene konzipieren wollte, wundert man sich nicht, daß es nicht einmal für relevant erachtet wurde, wenigstens pseudohistorische Fakten einzubauen. Wie schon in den Rubren 10 und 12, wo die Götterneunheit in Vorderasien für ihr „ganzes Land“ sorgt und der König zum Bäumefällen in den Libanon zieht, so spiegelt der Text auch hier allgemeine historische Verhältnisse wider, ohne daß konkrete Ereignisse greifbar werden. Es dürfte folglich nicht überraschen, wenn, wie bereits vermutet, Realpolitisches, Geschichtliches auch in der kommenden „Amtszeit“ Batas als König keinerlei Rolle spielen wird.

#### 2.2.24 24. Rubrum: Batas Thronbesteigung und Abrechnung

hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-s<sup>3</sup> nn

jw skm=f [rnp.wt] (19,3) qn.wt  
m jrj-p<sup>c</sup>.t m [...] t<sup>3</sup> <r> dr=f  
wn jn hm=f<sup>c</sup>. w. s. hr pwy<.t>  
r t<sup>3</sup> p.t

wn jn=tw (19,4) hr dd  
jm jnj=tw n=j n<sup>3</sup> sr.w c<sup>3</sup>.w n  
hm=f<sup>c</sup>. w. s.

dj=j c<sup>c</sup>m=w m shr nb (19,5) hpr  
m-dj=j

[wn jn=tw] jn<.t> n=f t<sup>3</sup>y=f

„Nachdem aber viele Tage danach  
vergangen waren,

da hatte er (19,3) viele [Jahre] als Erb-  
 prinz vollendet im ganzen Land.

Da flog seine Majestät, die leben, heil  
 und gesund sein möge, auf zum Him-  
 mel.

Da (19,4) sprach Man.<sup>685</sup>

„Man soll mir herbeibringen die hohen  
 Beamten Seiner Majestät, die leben,  
 heil und gesund sein möge,  
 damit ich sie über alles in Kenntnis  
 setze, was (19,5) geschehen ist mit  
 mir.“

[Da] holte [man] ihm seine Frau.

<sup>685</sup> Der neue König.

*hm.t*

*jw=f hr wp.t hn<sup>c</sup>.s m-b3h=sn*

*jw=tw hr jr<.t> tjw jm=sn*

(19,6) *jw=tw hr jn<.t> n=f*

*p3y=f sn c3*

*jw=f hr dj.t=f <r> jrj-p<sup>c</sup>.t m p3*

*t3 <r> dr=f*

*jw=f <hr jr.t> 30 n rnp.wt m*

*njsw.t n Km.t*

(19,7) *jw=f wd3 n cnh*

*jw p3y=f sn c3 hc r s.t=f <m>*

*hrw n mnj*

Er hielt Gericht mit ihr vor ihnen.

Man stimmte bei ihnen mit ‚Ja‘.

(19,6) Man holte ihm seinen älteren Bruder.

Und er<sup>686</sup> machte ihn (zum) Erbprinzen des ganzen Landes,

indem er<sup>687</sup> dreißig Jahre als König von Ägypten (verbrachte),

(19,7) bis er aus dem Leben schied.

Sein älterer Bruder trat an seine Stelle (am) Tag des Ankommens.“

Wieder trifft man auf ein eigenartiges Rubrum: „Nachdem aber viele Tage danach vergangen waren, hatte er viele Jahre als Erbprinz vollendet.“ Der Schreiber hätte sich die „vielen Tage danach“ sparen können, da Bata ja sowieso schon „viele Jahre“ als Erbprinz verbracht hat. Das Rubrum greift die formelhafte Wendung erneut auf. Es wurde demonstrativ konstruiert.

Der nach Wandlungen wiedergeborene Bata wird nach dem Auffliegen des alten Königs zum Himmel, dessen Tod, neuer Pharao. Dieses göttliche Königtum kann nicht mit der physischen Geburt erworben werden, obwohl die Abstammung vom regierenden Pharao in gewöhnlichen Zeiten die selbstverständliche Voraussetzung dafür ist. Göttlichkeit wohnt dem Amt inne und kann nur mit der Inthronisation nach mythischer Abkunft und Einbindung in den Sonnenlauf erlangt werden.<sup>688</sup> Die Inthronisation eines Königs ist gemäß dem ägyptischen Königskult einem kosmischen Neubeginn, einer Herabkunft der Gottheit vom Himmel bzw. dem Erscheinen der Sonne auf Erden gleichzusetzen. Der König kommt in Ägypten laut Königsideologie aus der (solaren) Sphäre der Götterwelt und kehrt beim Tod dorthin zurück; andererseits kann die Himmelsgottheit auf irdischer Ebene nur als König geboren werden. Mit der Inthronisation findet also die irdische „Geburt“ Bata als König, als „lebende Sonne“ statt. Ein historischer Name für diesen neuen Königs erscheint dem Autor, wie bereits vermutet, völlig unwichtig. Der neue König wird auch nicht als Bata bezeichnet, sondern nur im *passivum pharaonicum* vorgestellt,<sup>689</sup> was auf eine rein mythische Relevanz der Ereignisse insgesamt hindeutet. Man erkennt spätestens jetzt, worum es dem

<sup>686</sup> Bata.

<sup>687</sup> Bata.

<sup>688</sup> Schon in RÄRG, 381, dargelegt. S. auch Barta, op. cit., in: MÄS 32, 1975; J. Assmann, Der König als Sonnenpriester, 1970.

<sup>689</sup> S. unter Rubrum 16 u. 22.

Autor zunächst geht: um die untrennbar miteinander verbundenen Ebenen „Königtum“ und „Götterwelt“.<sup>690</sup> Bata ist, mythisch gesehen, Ahn des nun regierenden Königs.

Mit der Inthronisation eines neuen Königs ist auch im kosmischen Sinn ein Neubeginn angezeigt. Der Neubeginn ist zunächst ein Widerhall des urzeitlichen „Ersten Mals“ der Schöpfung. Dabei muß immer mythisches Chaos vernichtet bzw. Vergangenes überwunden werden. Dieser Gedanke scheint literarisch Gestalt anzunehmen durch die Abrechnung mit der verräterischen Frau. Sie wird für schuldig erklärt. Ob und wie die Königin bestraft wird, erfahren wir nicht. Vermutlich wird sie, wie prophezeit, durch das Messer sterben.

Nicht nur für Ägypten gilt, daß kosmische Göttinnen grundsätzlich ambivalent sein können, weil regenerierende und gefährliche Aspekte die zwei Seiten des Kosmos repräsentieren. Positive göttliche Eigenschaften müssen im Kult rituell gefördert, negative entschärft werden. In der von den Göttern geschaffenen Frau, Symbol der Neunheit und damit des Kosmos in seiner Totalität, vereinigen sich die Gegensätze. In diesem Text treffen beide Seiten in der Person der Königin mit großer Kraft und Widersprüchlichkeit zusammen. Damit treten sie in einer Weise zu Tage, wie dies in den Kulturen kosmischer Göttinnen kaum der Fall sein kann, weil es hier um die magische Förderung positiver Eigenschaften geht. Damit man im Kult mit unterschiedlichen Kräften umgehen kann, werden sie auf verschiedene Teilmächte übertragen. Die negative Kehrseite wird in der Regel von den „guten“ Gottheiten abgespalten und in Götter des Chaos projiziert. Laut Darstellungen werden diese oft durch das Messer vernichtet (Bild 19). Was die Frau betrifft, ihre aus moralischer Sicht vermeintliche „Charakterlosigkeit“, so zeigt sie lediglich beide Gesichter. Der Triumph Batas und die mutmaßliche Bestrafung seiner Frau am Schluß stellen daher mehr als einen kompenstorischen Akt dar. Letzteres Ereignis spielt sich, wie schon Geburt und Inthronisation, in einem mythischen Raum ab und symbolisiert die Überwindung der gefährlichen Kehrseite der regenerierenden Schöpfung. Man hat im Kult bekanntlich Seth bzw. Apophis als dunkle Seite des Kosmos bekämpft und stellvertretend Tiere geopfert,<sup>691</sup> die diese schädigenden Kräfte verkörpern mußten. Damit erscheint der Zeitpunkt der „Abrechnung“ mit der Frau sinnvoll, denn die Überwindung negativer Kräfte hat einen fest verankerten Platz bei der Erneuerung des Kosmos im Neujahr und bei der Inthronisation eines

---

<sup>690</sup> S. dazu 3.1.2 Die Analogie der Ebenen Kosmos - Königtum und ihre Verknüpfung im Sonnenlauf.

<sup>691</sup> E. Hornung, Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten, in: Studium Generale, Heft 20, 1967, 79-82. In der Spätzeit fällt die Rolle des „Schädlings“ immer mehr dem Gott Seth und den ihm zugeordneten Tieren zu.

Königs. Folglich kann erst jetzt mit der Frau abgerechnet werden, nicht vorher.

Mit „Tag des Ankommens“<sup>692</sup> ist der Todestag Batas gemeint. Bei seiner Regierungszeit von dreißig Jahren handelt es sich wieder um die schon vermutete Idealisierung und Mythologisierung der Ereignisse. Sie stimmt mit einer Sedfest-Periode des Königtums exakt überein,<sup>693</sup> eine ideale Regierungszeit eines Königs, nach welcher der alternde König sich nach seinem symbolischen Tod selbst erneuert. Seltsam ist, daß zuerst der jüngere Bruder nach genau dreißig Jahren stirbt und keinen Sohn und Nachfolger hinterläßt. Dann besteigt der ältere Bruder den Thron, was noch merkwürdiger ist. Würde man doch die Horusnachfolge eines Sohnes für den toten, zu Osiris gewordenen Bata als ideale Thronfolge erwarten, nicht eine Bruderfolge! Die eigenartige Kinderlosigkeit Batas und die Nachfolge seines Bruders im Königsamt werfen wieder Fragen auf, denen weiter unten nachgegangen werden muß.<sup>694</sup>

### 2.3 Zusätze und Schreibervermerke

Folgender Text in großen Schriftzügen schließt sich als einzelne Zeile oben auf der nächsten, letzten Seite des Textes, direkt an den Kolophon an:

(20,1) <i>tjy hw njsw.t hr jmnt.t m rmn jrj-p<sup>c</sup>.t zš njsw.t jmj-r<sup>3</sup> mš<sup>c</sup> z<sup>3</sup>-njsw.t smsw Sty mrj Pth</i>	„Der ,Wedelträger des Königs zur Rechten’, Erbprinz, der ,Königliche Schreiber’, der ,General und Älteste Königssohn’, Sethi-Meriptah.“
--	---

Sethos II. wird hier als „Erbprinz“, *jrj-p<sup>c</sup>.t*, bezeichnet. In der Erzählung taucht ab Rubrum 23,<sup>695</sup> also fast schon am Schluß, derselbe Titel auf. Offensichtlich hat man den Titel hier mit Bedacht plazierte, so daß eine Verbindung von Bata, der als Königssohn zur Nachfolge bestimmt ist, mit dem designierten Thronfolger Sethos II. sofort assoziiert werden kann. Auf Statuen Merenptahs, die Darstellungen seines Sohnes Sethos II. zeigen,<sup>696</sup> führt Sethos ebenfalls den Titel „Erbprinz“. Einige der Statuen zeigen ihn mit einem Federwedel auf der linken Schulter, was bedeutet, daß er als Kronprinz wie im Kolophon erwähnt rechts vom König gegangen sein muß.

<sup>692</sup> Zu *hrw n mnj* s. Wb II, 74,2.

<sup>693</sup> E. Brunner-Traut, in: LÄ IV, s.v. „Papyrus d’Orbiney“. Grundlegend dazu: E. Staehelin/E. Hornung, Studien zum Sedfest, 1974.

<sup>694</sup> S. 3.3 Der Papyrus d’Orbiney und das Königtum

<sup>695</sup> *pd’Orbiney* 19,2-3.

<sup>696</sup> Dazu M. Eaton-Krauss, Seti-Merenptah als Kronprinz Merenptahs, in: GM 50, 1981, 15 ff.

Der Name des Kronprinzen am Schluß des Textes gibt der Erzählung eine aktuell-politische Note. Damit erhält die Einsetzung des nach Wandlungen im Palast geborenen Gottes Bata zum Erbprinzen und König eine ganz besondere Bedeutung. Es wird klar, warum der Text mit einer Drohformel schließen muß, die den Inhalt absichert und Kritiker vor falscher Auslegung warnt. Höchster Gewährsmann des Textes war der Kronprinz persönlich. Sethos II. könnte diese Schrift benutzt haben, indem er seine königliche Abkunft aus der Sphäre der Götterwelt in einer neuen und ganz spezifischen Weise beschreiben ließ. Zur Klärung dieser Problematik sind aber noch weitere Schritte notwendig.

Auf der Rückseite der ersten Seite, umgekehrt zum Text der Vorderseite geschrieben, befindet sich folgender Vermerk:

<i>ḳ.w ʕ.w</i>	17	Große Brote:	17
<i>ḳ.w 2</i>	50	Brote zweiter Wahl:	50
<i>ḳ.w n ḥw.t-nṯr</i>	48	Brote für den Gottestempel:	48

Tatsächlich ist eine Auflistung von Broten im Zusammenhang mit einem Text wie diesem merkwürdig. Da ein ungenannter Gottestempel angegeben wird, ist das Heiligtum oder die Instanz, die vielleicht als Empfänger der Schrift vorgesehen war, leider nicht mehr eruierbar. Wäre es dem Schreiber aber nur um die kurze Abrechnungsnotiz von drei Zeilen gegangen, so hätte er mit Sicherheit nicht ellenlangen, teuren und sorgsam beschriebenen Papyrus verwendet, sondern, wie allgemein üblich, ein billiges Ostrakon, bestenfalls ein kleines Blatt Papyrus.

Auf der Rückseite der vorletzten Seite steht in großen Schriftzügen:

<i>t3j ḥw njsw.t ḥr jmnt.t m rmn</i>	„Der Wedelträger des Königs zur
<i>jrj-p<sup>c</sup>.t zš njsw.t jmj-r3 mš<sup>c</sup></i>	Rechten, der königliche Schreiber, der
<i>z3-njsw.t smsw</i>	General und Älteste Königssohn.“

Es handelt sich um eine ähnliche Titelei wie bei der letzten Seite, die direkt an den Text anschließt, nur fehlt hier der Erbprinz-Titel.

### 3 Die Bedeutung der Erzählung im religiösen und politischen Kontext der 19. Dynastie

#### 3.1 Die 24 Rubren

Schon bei einer flüchtigen Betrachtung fallen dem Leser des Papyrus d'Orbiney neben untergeordneten und ebenfalls durch rote Tusche hervorgehobenen *wn-jn*-Konstruktionen lange Rotschreibungen auf, mit denen Schreiber Enene den Text offenbar gegliedert hat. In der vorliegenden Umschrift und Übersetzung wurden alle Rotschreibungen durch Unterstreichung hervorgehoben. Während die im Text häufig verwendeten *wn-jn*-Konstruktionen lediglich einen neuen Absatz einleiten, kann man bei den langen Rubren mit Jan Assmann<sup>697</sup> zurecht von „Kapiteleinleitungen“ sprechen. Der Inhalt dieser Rubren wird, abgesehen vom Eingangsrubrum, in dem sich noch keine Notwendigkeit dazu ergibt, immer temporal formuliert. Nach dem Einleitungsrubrum, welches mit *jr* eingeleitet wird, beginnen sie stets mit der Wendung *hr-jr*.<sup>698</sup> Aufgabe dieser Wendung ist es, durch zeitliche Gliederung neue Sinnabschnitte oder Kapitel einzuleiten. Die Wichtigkeit der Positionierung der temporalen Formeln als Rubren ergibt sich schon daraus, daß Enene auch Satzeinleitungen mit *hr-jr*, die dieselben formalen wie inhaltlichen Bedingungen wie die Rubren erfüllen würden, nicht rot markiert hat, so z. B.:

*hr-jr Šw hr htp ...*<sup>699</sup>

„Als aber Schu unterging (...)“

Es erschien dem Schreiber folglich nicht immer notwendig, einen zeitlichen Einschnitt durch Rotschreibung zu markieren. Die Wendung, mit der Enene das Ereignis der Rückkehr Batas vom Feld unter Rubrum 7 einleitet, würde in jeder Hinsicht das Kriterium für ein Rubrum erfüllen. Der Verzicht auf rote Tusche an dieser Textstelle kann nur bedeuten, daß Enene mit seinen Rubren die Ereignisse an ganz bestimmten Stellen plazieren wollte, so daß die Rotschreibungen nur dort eine sinnvolle Funktion erfüllen. Es ist ihm offensichtlich auf eine ganz bestimmte Anzahl von solchen Rubren angekommen, nämlich 24. Daraus müssen zwei Schlüsse gezogen werden: Die Temporalrubren wurden gezielt konstruiert, und die Zahl 24 ist nicht zufällig gewählt worden.

<sup>697</sup> Assmann, op. cit., in ZÄS 104, 1977, 3 f.

<sup>698</sup> F. Hintze, Untersuchungen zu Sprache und Stil der neuägyptischen Erzählungen, 1950-52, 21-31.

<sup>699</sup> Rubrum 7, pd'Orb. 5,7.



### 3.1.1 Die kosmische Ebene: Die Rubrengliederung als Sonnenlauf

#### 3.1.1.1 Der Tages- und Nachtsonnenlauf

Jan Assmann konnte feststellen, daß es in der Rubrengliederung einige Merkwürdigkeiten gibt. Die Konstruktion des Rubrenschemas wirkt teilweise so gekünstelt, daß die Platzierung einiger Rubren an manchen Stellen im Text keinen Sinn ergibt. Inhaltlich ist hier überhaupt keine gliedernde Funktion erkennbar. Assmann stellt dazu fest:

„So einleuchtend und ausgewogen die Gliederung der Erzählung in ‚Bücher‘ zu je 8 ‚Kapitel‘ auch als solche erscheinen mag, so seltsam nimmt sich ihre Realisierung im Text des Papyrus d’Orbiney aus. Das längste Kapitel (Nr. 7) umfaßt 27 Zeilen der hieratischen Handschrift, das kürzeste (Nr. 23) eine einzige. Nur 9 der 24 Kapitel nähern sich der Durchschnittslänge von 7 1/2 Zeilen bis auf plus/minus 2 1/2 Zeilen, die übrigen haben ganz ungleiche Länge. Manche Kapitelgrenzen wirken künstlich und äußerlich, so z.B. die Einteilung der Einleitung in drei Kapitel. Hier werden nur generelle Verhältnisse und Tätigkeiten geschildert, wie sie sich Tag für Tag immer wieder zugetragen haben. Die eigentliche Handlung, die an einem definiten Zeitpunkt beginnt, hat noch gar nicht angefangen. Daher kann auch der Text, der sich anhand der Schritte dieser Handlung in der Zeit gliedert, hier eigentlich noch keine temporalen Gliederungsmerkmale verwenden, da sich diese per definitionem auf definite und nicht generelle bzw. iterative Ereignisse beziehen. Deswegen wirkt es so seltsam unpassend, wenn er sich hier trotzdem der Tagesformel zur Kapitelabgrenzung bedient:

‚Es waren einmal zwei Brüder usw. ...

Viele Tage danach aber kam der jüngere Bruder jeden Abend nach Hause’

Die Tagesformel hat hier jeden deiktischen Sinn verloren und nur noch gliedernde Funktion; es kam dem Autor darauf an, die Einleitung in drei Kapiteln zu erzählen und diese Einteilung deutlich zu machen.<sup>700</sup>

Was die unterschiedliche Länge der einzelnen Kapitel betrifft, so könnte der Grund für die auffallende Ausführlichkeit vor allem der Rubren 6 bis 8 in der Fremdartigkeit des literarischen Materials liegen, das adaptiert werden mußte. Insbesondere diese Textstellen weisen starke Einflüsse aus den

---

<sup>700</sup> Assmann, op. cit., in ZÄS 104, 1977, 4 f.

Mythen um den Gott Baal auf, die es – mit verändertem Inhalt – einem gebildeten Leserkreis vorzustellen galt. Umgekehrt würde dies auch erklären, warum man sich in den Kapiteln, die sehr viel religiöses ägyptisches Material enthalten, kürzer fassen konnte. Mythische Bilder der solaren Schöpfung (in den Eingangsrubren), Wandlung und Königsabkunft (im Schlußteil) konnten in Gelehrtenkreisen als allgemein bekannt vorausgesetzt werden; es galt hier nur, dieses bekannte Szenario in ein passendes literarisches Gewand zu kleiden. Trotzdem erscheinen einige Rubren völlig sinnlos plazierte. Die Schwierigkeiten im Umgang mit der Rubrengliederung lösen sich, wenn man davon ausgeht, daß der Autor bemüht war, auf jeden Fall die Anzahl von 24 formelhaften, temporalen Rubren zu erreichen. Die Zahl 24 entspricht der Stundenanzahl des Sonnenumlaufes, dem bedeutendsten kosmischen Urbild der Religion Ägyptens, das Staat, Königtum und Totenkult prägte.

Spätestens das frühe Neue Reich hat den Tag nach einem 24-stündigen Rhythmus eingeteilt. Dabei beginnt der neue Tag mit dem Morgen, so wie dies in einigen Rubren auch klar formuliert wird: „Als das Land hell geworden war und der nächste Tag begonnen hatte (...)“. Der Anfang eines jeden neuen Tages am Morgen war in der Forschung umstritten. Christian Leitz<sup>701</sup> will die Dämmerung, während der das Land hell zu werden beginnt (*ḥd tʃ*), noch zum Vortag rechnen. Zu einem anderen Resultat dagegen kommt Rolf Krauss,<sup>702</sup> der den früheren Ansatz von Richard A. Parker aufgreift, wonach der Tag - wie in unserer Rubrengliederung - bereits mit der Dämmerung, dem *ḥd tʃ*, beginnt, da sich sonst anderweitig einige größere kalendarische Unstimmigkeiten ergeben würden.

Weil der Schreiber bestimmte Ereignisse unter ganz bestimmten Rubren, also zu gewissen „Zeiten“ während des Umlaufs der Sonne in seiner Erzählung unterbringen wollte,<sup>703</sup> ergaben sich an einigen Stellen Probleme mit der Gliederung. Vor allem die verwendeten Motive um den Sonnengott und um Osiris mußten in ganz bestimmten Textpassagen innerhalb dieser Ein-

<sup>701</sup> Ch. Leitz, Studien zur ägyptischen Astronomie, in: *ÄA* 49, 1991, 1 ff. Diese Einteilung existiert vermutlich schon seit der 1. ZwZt.

<sup>702</sup> R. Krauss, Was wäre, wenn der Tag mit Sonnenaufgang begonnen hätte? in: *BSÉG*, Bd. 17, 1993, 61-71. In Anm. 1 wendet er sich auch gegen verschiedene Aufsätze von U. Luft, der den Tag ebenfalls mit Sonnenaufgang beginnen will, s. ebd. Zur Zeitmessung s. O. Neugebauer/ R.A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts I*, 1960, 116 ff. Zur 24-Stunden-Einteilung in der Ramessidenzeit s. J. Černý, *The Origin of the Month Tybi*, in: *ASAE* 43, 1943, 179 f., und Neugebauer/Parker, op. cit., 119 ff.

<sup>703</sup> Zum Folgenden s. W. Wettengel, Zur Rubrengliederung der Erzählung von den zwei Brüdern, in: *GM* 126, 1991, 102. Diese aus heutiger Sicht fremdartig wirkende mythologische Einkleidung astronomischer Phänomene in Texte wurde bereits von Leitz, op. cit., Seite VIII. betont.

teilung erscheinen, da diese beiden Götter zeitliche Aspekte des Sonnenlaufes verkörpern.<sup>704</sup>

Der „Morgen“ ist in die Sprache des Mythos übertragen die Zeit der schöpferischen, jugendlichen Sonne. Am Morgen wird besonders intensiv die Schöpferkraft des Lichts gefühlt. Diese Qualität wird in der Erzählung mit solar begründeten Hirten- und Schöpfungsmotiven betont.<sup>705</sup> Leben zu spenden und die Kreatur zu hüten ist Hauptaufgabe der Sonne. Deshalb beginnt der Schreiber in den ersten Rubren mit der statisch wirkenden Schilderung allgemeiner Verhältnisse, der Fruchtbarkeitsspendenden und solar-schöpferischen Tätigkeit Batas. Bata verkörpert hier Züge, wie sie von Re und Min bekannt sind. Das Handeln Batas ist voller Harmonie, eine Harmonie, wie sie nur der schöpferischen Sonne selbst eigen ist.<sup>706</sup> Nichts erinnert zu dieser Zeit an Gefahr oder Chaos.

Ab dem vierten Rubrum, der „Zeit der Aussaat“, bringt der Autor Bewegung in die Statik. Die Semantik der Aussaat mit ihren mythischen Bildern provoziert in Verbindung mit handelnden Göttern eine qualitativ neue Phase. Kommt das Saatgut in den Boden, so handelt es sich, mythisch gesprochen, um einen Bestattungsvorgang. Der Gott, der mit dem Saatgut „bestattet“ wird, ist Osiris. Das dem Gott Bata immanente Osirisschicksal kündigt sich jetzt an. Anubis, der die Leiche des Osiris balsamiert, damit sie fruchtbar werden kann, ist nicht zufällig als „Bauer“ mit dabei. Gemäß dem bekannten mythologischen Kontext ist er ein unverzichtbarer Bestandteil mythisch überhöhter Handlungen während der Aussaat.<sup>707</sup>

In Rubrum 6 kommt es mit dem Verführungsversuch zum ersten Höhepunkt der Erzählung. Überträgt man die Rubrenzählung auf die zeitliche Ebene der Tagesstunden, des Sonnenlaufes, befindet man sich nun in der sechsten Stunde des Tages. Die Sonne steht am Mittagshimmel in ihrer größten Schönheit und Kraft. Tatsächlich wirkt auch der schöne Gott Bata zu diesem Zeitpunkt besonders anziehend, und die Frau des Anubis bewundert seine Stärke. Weil man die Verführung genau zu diesem „Zeitpunkt“, dem sechsten Rubrum, stattfinden lassen wollte, mußten vorher Rubren regelrecht in den Erzählfluß konstruiert werden, so daß die Untergliederung gekünstelt wirkt, wie Assmann mit Recht festgestellt hat.

In direktem Zusammenhang mit Aussaat und Feldfruchtbarkeit soll Bata von der Frau des älteren Bruders verführt werden. Man benutzte die im alten

<sup>704</sup> E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 85-87, insbes. Anm. 96.

<sup>705</sup> S. unter Rubrum 3.

<sup>706</sup> Ein schöner Beleg für die morgendliche Harmonie und Schöpferkraft der Sonne auch im „Buch vom Tage“, E. Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher*, 1989, 488.

<sup>707</sup> pJumilhac XVII, 20-24, s.o. Vor allem aus der Ramessidenzeit ist eine Unzahl von Stelen bekannt, in denen Osiris zusammen mit Anubis dargestellt wurde.

Orient weit verbreitete Analogie von „Frau“ und „Acker“, um an dieser Stelle einen vermutlich wesentlich älteren kanaanäischen Mythos um den Wettergott einzuarbeiten, was der Handlung zugleich einen neuen Verlauf gibt. Mit der Verleumdung durch die Frau, der Verfolgung durch den Bruder und den folgenden Ereignissen ist ganz deutlich eine Zäsur erkennbar. Bata, der kraftstrotzende Hüter und Vermehrer, ist Tod und Verderben nahe. Es wird eine Wende in der Erzählung eingeleitet, so wie auch im Sonnenlauf mit dem Höchststand der Sonne am Mittag der Abstieg des Gestirns, seine zunehmende Schwäche bis hin zum Sonnenuntergang, beginnt.<sup>708</sup> Nach erfolgreicher Aussaat können jetzt immer deutlicher osirianische Gedanken eingeflochten werden.<sup>709</sup> Bata's Zustand nach seiner Kastration und das ins Wasser geworfene und vom Wels verschlungene Glied erinnern an Motive, die aus dem Osirismythos bekannt sind. Es beginnt eine zunächst rätselhaft erscheinende Verschmelzung osirianischer Bilder mit Elementen aus den Mythen um Baal.<sup>710</sup> Bata emigriert in den Libanon und führt trotz seines prächtigen Palastes - beides weist auf den Mythenkreis um Baal hin - ein tristes Leben im Fremdland. Bemerkenswerterweise geschieht diese Flucht laut Rubrum 7 nicht nach den gängigen Einleitungsformeln „nach vielen Tagen“ oder „als das Land wieder hell wurde“, sondern laut dem Ausdruck *rwh3* zur „Abendzeit“. Damit wird sogar ein direkter Hinweis gegeben, daß jetzt die Zeit des Sonnenrückzuges, der Schwäche und Alterung des Gestirns, begonnen hat, ein Rückzug, der mit den Bildern „Flucht/Vertreibung/Fremdland“ konnotiert wird. Aber aus der Ostregion wird auch die Sonne wiederkommen. Bata, dessen Schicksal mit Osiris, aber auch mit Baal verbunden ist, begibt sich dorthin, wo auch Osiris gefunden wurde und wo die Baalgötter wohnen, wohin aber auch die mythische Totenreise hingeht, nämlich ins nordöstliche „Gottesland“.<sup>711</sup>

Bata's aktiv-solare Schöpferkraft geht mit der Flucht, nach der Zeit der Aussaat, in die passive Kraft des Osiris über. Seine Zeugungskraft befindet sich mit dem Phallus im Wasser und ist mit diesem in den fruchtbaren Boden

<sup>708</sup> In Ägypten war z.B. ein „Mittagsdämon“ bekannt, L. Kákosy, Zauberei im Alten Ägypten, 1989, 83/84.

<sup>709</sup> Hier ist festzuhalten, daß eine Osirissymbolik in den Bildern des Sonnenlaufs nicht nur während der tiefen Nacht auftaucht, sondern bereits zu Zeiten, die eine Schwäche des Gestirns ankündigen, vgl. dazu z.B. die Bewachung der untergehenden Abendsonne durch die Weißen in den Königsgräbern der 19. Dynastie, die ihr Vorbild gemäß der Vignette von Totenbuch-Spruch 17 in der Bewachung von Osiris findet, s. E. Hornung, Tal der Könige, 1985, Abb. 85.

<sup>710</sup> Zu Osiris und Baal s. u. 3.3.1.

<sup>711</sup> Man beachte die mit geheimen solaren und osirianischen Anspielungen unterlegte Wanderung des Toten in diese Region, das „Baumfällerland“, ein Weg, der ebenfalls dieser mythisch vorgegebenen Route folgt, Hornung, Tb, Spruch 125, Z. 162 f. S. unter Rubrum 9.

eingegangen. Er ist noch handlungsfähig, aber sein Herz, Sitz der Schöpferkraft, befindet sich außerhalb des Körpers auf einem Baum. Bata lebt zwar noch irgendwie, doch ist er trotz seiner bemerkenswerten, von Baal verliehenen physischen Kräfte eine Schattenfigur, quasi tot. Das rätselhafte Bild des Herzens in der Baumkrone, das in Wahrheit den Pinienzapfen meint, der noch verborgenes, neues Leben nach dem Tod signalisiert, ist einer Todesvision ähnlich. Es läßt den (nahen) Sonnenuntergang erahnen, folgt man den seit ältester Zeit überlieferten Aussagen über den Sonnengott im Baum und den Darstellungen des Totenbuches, welche die Sonne in Baumkronen zeigen. Die göttliche, mit Osiris verbundene Pinie erinnert daher an die Ankunft des Abends, die osirianische Bindung des Sonnengottes an ein mütterliches Regenerationssymbol. Nicht zufällig erschafft daher die Götterneunheit Bata in dieser Zeit eine göttliche Frau. Die Neunheit redet sogar ihn als „Stier der Götterneunheit“ an, eine Bezeichnung oder vielmehr ein Titel, der ihn als deren Gebieter ausweist und erstmals Batas wahre Macht unverhohlen enthüllt. Der Ausdruck „Stier der Neunheit“ meint in erster Linie eine Form des Sonnengottes selbst, kann aber auch auf das Erscheinen seines nächtlichen „Stellvertreters“, des Mondes mit seinem Sichelgehörn, hinweisen.

Die Frau enthält den Samen jeder Gottheit der Neunheit. Trotz ihrer Fremdartigkeit wird sie dadurch zu einer Verkörperung der Neunheit und besitzt die Macht einer Tiefenkraft, wie sie in Ägypten nur einer Mutter- und Himmelsgöttin eigen ist. Im Rahmen des Rubrenschemas weist ihre Erschaffung durch die Götterneunheit auf die potentielle Möglichkeit der kommenden nächtlichen Regeneration der Sonne über eine kosmische Göttin hin. Der Autor könnte also demnächst das Motiv des Kamutef einsetzen, doch scheint ihm dies nicht angebracht, da er beabsichtigt, die Handlung in typisch ramessidischer Manier mit weiteren mythischen Bildern bzw. religiösen Motiven literarisch auszugestalten.

Nach der Entführung der Frau, die einem (vorübergehenden) Schwinden der Hoffnung auf Regeneration gleichkommt, wird mit dem Fällen der Pinie in Rubrum 12 der tiefste Punkt im Schicksal Batas erreicht. Bata und der Gottesbaum gehen zugrunde, damit aber wird zugleich der Same des Baumes, das „Herz“ des Gottes, freigesetzt und ist bereit für die Wiedererweckung zu neuem Leben. Zu diesem Zeitpunkt, zur zwölften Stunde, „stirbt“ auch die Sonne am Abend.<sup>712</sup> Bata erhält durch das Fällen der Pinie aber die Chance, von seinem unglücklichen Dasein erlöst zu werden, genauer die der Regeneration, vorausgesetzt sein Bruder versagt nicht und erfüllt

---

<sup>712</sup> Der Sonnenuntergang wird bereits in den Sargtexten als „Tod“ gedeutet, s. dazu W. Barta, in: LÄ V, s.v. „Re“, 168 m. Anm. 274.

die ihm aufgetragenen rituellen Instruktionen. Die Auferstehung Batas findet aber nicht in der Sphäre des Tagesbereiches statt. Sie ist eine Jenseitsgeburt. Tatsächlich wechselt Rubrum 15 die Einleitungsformel, um auf dieses wichtige Faktum hinzuweisen. Bata wird belebt,<sup>713</sup> „nachdem es Nacht geworden war“,<sup>714</sup> wie es im zugehörigen Rubrum treffend heißt. Batas Wiederbelebung findet laut dem im Text verwendeten Ausdruck *grh* folglich in der nächtlichen Unterwelt statt.

Die Bilder, die der Text zunächst suggeriert, assoziieren osirianische Reanimation auf der Stufe der Pflanzen, ausgedrückt durch das Wässern des Pinienzapfens als Variante des Kornosiris. Erst nachdem mit Hilfe des Totengottes das Herz, nach ägyptischer Auffassung Sitz der Gefühle, der Gedanken und des Geistes, verschluckt wurde, erscheint Bata als Wesen mit Bewußtsein, um seinen Bruder die nun folgenden solaren Wandlungen anzukündigen. Zunächst bedurfte Bata noch der rituellen Unterstützung durch Anubis, wie dies auch beim toten Osiris als dem mythischen Vorbild des erfolgreich überwundenen Todes, der Fall ist. Der sensible Punkt, der durch die Zögerlichkeit des Anubis und seine Absicht, vorzeitig aufzugeben, deutlich wird, findet eine Entsprechung bei allen kritischen Übergängen, z.B. bei Initiationsriten, aber auch bei jeder Neuschöpfung bzw. jedem rituellem Neuanfang. Anubis muß also Zögerlichkeit demonstrieren, denn kritische Momente sind bei jedem Neuanfang seit jeher fester und ritueller Grundbestandteil des ägyptischen Denkens.<sup>715</sup> Das Verhalten des Älteren weist auf die mythische Gefahr hin, in der Bata in seinem Todeszustand schwebt und die jeder Übergang in sich birgt, sonst wäre ein Neubeginn kein Problem und bedürfte auch weltweit in den Kulturen keinerlei Berücksichtigung. Der Autor folgt diesem mythologischen Grundkonzept, gestaltet es aus und wendet es erzählerisch an.

Die nun folgende Stier- und Baumverwandlung sind nach Totenbuch-Spruch 109 typische Bilder der nächtlichen Verwandlung des Sonnengottes. Damit werden bekannte nächtlich-solare Regenerationsbilder aktiviert. Der verschluckte Span schließlich, der zur Schwängerung von Batas Frau führt, erinnert eindeutig an das Nutbild. In diesen Rubren fällt sofort auf, daß Bata für seine weiteren Wiedergeburten keine rituelle Hilfe des Anubis mehr benötigt. Er inkarniert sich nach jedem erlittenen Tod sofort neu. Nach der

<sup>713</sup> Der „Tod“ des Sonnengottes am Abend bedeutet zugleich die „Geburt“ des Gottes in der Unterwelt. Schematische Darstellung des Vorgangs bei E. Dondelinger, Das Totenbuch des Schreibers Ani, 1987, 37, nach A. Badawy. Man beachte in diesem Zusammenhang auch das zusätzliche, mittlere Register in der ersten Stunde des Amduat, in dem der Skarabäus in der Sonnenbarke verehrt wird.

<sup>714</sup> S. Rubrum 15.

<sup>715</sup> Hornung, op. cit., in: Eranos-Jahrbuch 46, 1977, 411 ff.

Überwindung des kritischsten Punktes in Rubrum 12 und der sensiblen Phase der Auferstehung kann die solare Regeneration durch Metamorphosen ihren Lauf nehmen, so wie dies in ägyptischen Jenseitsvorstellungen und Totentexten seit ältester Zeit vorgegeben ist. Vorbilder finden sich wieder in den Illustrationen der Unterweltsbücher. Die Verbindungen zu Religion und Göttersphäre sind klarer erkennbar als in den ersten zwölf Rubren, da jetzt fremdländische Einflüsse fehlen. Dort mußte noch - abgesehen von der sehr deutlich solar inspirierten Eingangsmotivik mit ihren Bildern der hütenden und vermehrenden Gottheit - mythologisches Material um den Gott Baal verarbeitet und integriert werden.

In der vierten „Stunde“ nach dem Fällen der Pinie, in Rubrum 16, findet zunächst Batas Stierverwandlung und Rückkehr statt. Damit ist laut Totenbuch-Spruch 109 eindeutig eine Gestaltung der Sonne während der Nacht gemeint. Bata sagt sogar zu Anubis unter Rubrum 15, daß ihr gemeinsamer Ritt „bis zum Aufgang von Schu“, also dem Erscheinen des Lichts am Morgen, dauern wird. Ein deutlicherer Wink ist nicht mehr nötig. Erneut wird, wie schon bei der Flucht („abends“) und bei der Wiederbelebung („nachts“), im Rahmen der eintretenden Ereignisse ein direkter Hinweis auf den Zeitkontext gegeben. Der Ritt bedeutet aber auch, daß sprichwörtlich Bewegung ins nächtliche Geschehen kommt. Er führt die Brüder zum Königspalast, dem Ort, an dem die Sonne als König erscheint. Gebildeten altägyptischen Lesern des Papyrus dürfte trotz der Fremdartigkeit vorhergehender Textteile mittlerweile längst klar geworden sein, daß die nun folgenden Schwierigkeiten, verbunden mit der bewußten Konfrontation Batas mit seiner Frau und deren Bitte an den König, den Stier töten zu lassen, einen mythisch programmierten Lauf der Ereignisse nicht mehr aufhalten können. Die kommenden Komplikationen dienen dem Autor lediglich zur Erweiterung solarer mythischer Muster, die erzählerisch ausgestaltet werden, wobei den Ereignissen ab jetzt auffallend gut belegbare Bilder des Nachtsonnenlaufes, wie sie meist im Totenbuch nachweisbar sind, zugrunde gelegt worden sind. Offensichtlich versuchte man, so viel wie möglich zeitgenössisches und überliefertes, vor allem aber gut bekanntes Material zu integrieren, wobei sich Widersprüche ergeben, wenn man vom Autor einen strikten Zeitablauf einfordern würde. Einige dieser Bilder, wie z. B. Sonnenstier und Morgenstern von Totenbuch-Spruch 109, würde man im Rubrenschema zeitlich gerne etwas „später“ erwarten. An derartige Erwartungen aber scheint man sich nicht zwingend und logisch stringent halten zu müssen. Es sei nochmals darauf verwiesen, daß sich im Jenseits der Lauf der Zeit wie auch der Ort der Geschehnisse durchaus relativieren können, worauf Erik

Hornung schon hingewiesen hat.<sup>716</sup> Auch Jan Assmann<sup>717</sup> verweist sehr eindrucksvoll auf die Relativität der Phänomene im mythischen Raum, wenn er feststellt, daß gemäß den liturgischen Liedern während der zwölften Nachtstunde (!) nicht nur die erwartete Wiedergeburt der Sonne aus dem Schoß der Himmelsgöttin Nut erfolgt, sondern auch das Verschlucken des Gestirns durch die Göttin geschildert wird. Hier, im beginnenden Morgengrauen, ist in den Texten vom „Eintreten in den Mund“ die Rede, also vom Sonnenuntergang, was zeitlich überhaupt nicht zur zwölften Nachtstunde paßt. Es wird, wie Assmann treffend bemerkt, in einer einzigen Stunde unvermittelt der Gesamtzyklus ausgedrückt.

Mit der Tötung des göttlichen Stieres ist in Rubrum 18 genau „Mitternacht“ erreicht. Diese achtzehnte Stunde birgt eine Kulmination der Nacht, was Bata erneut als kritisches Ereignis erlebt. Man beachte, daß die Sonne in der Zeit nach Mitternacht durch die Bedrohung des Dämons Apophis in größter Gefahr schwebt. Dieser Gefahrenmoment wird im Papyrus d'Orbigny anders realisiert. Aber auch Bata muß durch einen neuen Tiefpunkt hindurch; er wird als göttlicher Stier auf Veranlassung seiner verräterischen Frau getötet. Sogleich aber verkehrt sich diese Gefahr ins Gegenteil, denn schon im selben Rubrum manifestiert sich Bata durch Verwandlung in zwei Bäume. Es sind Verkörperungen der mit dem Sonnenkalb verbundenen Horizontbäume, bekannt aus der Vignette von Spruch 109. Da sich mit diesem Motiv auf assoziativer Ebene schon ein „Sonnenaufgang“ abzuzeichnen beginnt, erscheint die Tragik des Schicksals des Gottes gegenüber der extrem kritischen Situation unter den Rubren 12 bis 14 ganz erheblich abgeschwächt.

Königin und König besichtigen und bestaunen das göttliche Baumwunder, festlich geschmückt mit Blumen und Zwiebelkränzen, die Sokarfest, Osirisbestattung und solare Auferstehung andeuten, bei einer zeremoniellen Ausfahrt. Bata gibt sich wieder ganz bewußt seiner Frau zu erkennen, was erneut seinen Tod bedeutet. Dies aber überrascht jetzt noch weniger als die Tötung des Stieres, und so geschieht es, daß in Rubrum 21 die Vernichtung der Bäume unverzüglich zur wunderbaren Schwängerung der Königin führt, weil die göttliche Frau versehentlich einen Span des sonnenhaften Baums verschluckt hat. Das Nutbild, das hier zugrunde liegt, wird wie der Sonnenstier von Rubrum 16 und die Sonnenbäume nur als weitere Sequenz eingesetzt. Man schöpft aus einem reichen Fundus alter Tradition. Von den zahlreichen Illustrationen des Sonnenlaufes ist auch das Nutbild nur eines

---

<sup>716</sup> A.a.O., 411-449.

<sup>717</sup> J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester*, 1970, 26, Anm. 3.



von vielen Bildern, die in der Ramessidenzeit den Sonnenlauf illustrieren können.

Das Erscheinen der göttlichen Frau Batas in Gestalt der regierenden Königin<sup>718</sup> wertet die königliche Ebene weiter auf. Der kommende König, von Bata gezeugt und damit von ihm abstammend, kann auf Erden nur von einer Königin geboren werden. Die wunderbare Zeugung, hier durch einen in den Mund der göttlichen Königin fliegenden Holzspan, ist Ausdruck einer überirdischen Sphäre der Ereignisse und reiht sich ein in weltweit nachweisbare Motive der wunderbaren Gottesgeburt. Als religiös-ägyptisches Motiv gehört es in die Sphäre solarer Theologie, die eng mit dem Königtum verbunden ist.

In welchem Ausmaß die Ereignisse der Erzählung präfiguriert sind, zeigen die aus den Jenseitsbüchern abgeleiteten und verarbeiteten Motive und Aussagen. Wir greifen nochmals Totenbuch-Spruch 64 auf, dessen Vignette den Sonnenuntergang in der Baumkrone zeigt und an das rätselhafte Bild des Herzens in der Baumkrone erinnert. Im Augenblick des Sterbens wird eine Schwangerschaft des Nachthimmels mit der Sonne und zugleich eine Neugeburt angekündigt:

„Ich bin das Gestern, mit dem der Himmel<sup>719</sup> schwanger ist,  
bis er ein neues Mal geboren hat.“

Das vergangene Gestern ist laut Totenbuch-Spruch 17, 24-27 Osiris, die tote Sonne, die sich am folgenden Morgen erneut in Re verwandeln wird. Auch der solar-erschaffende Bata ist - wenn auch über den Umweg über Baal - zu Osiris geworden, der sich wieder in Re verwandeln bzw. im König als dessen irdischem Repräsentanten inkarnieren wird. Bata zeugt sich mit der göttlichen Frau selbst wie der Himmelsgott Re mit einer Himmelsgöttin. Zunächst gebiert ihn die Königin, eigentlich Batas Frau, als Prinzen. Die Geburt eines Prinzen aber ist an sich noch kein Ereignis, das mythologisch gesehen dem Erscheinen der Sonne gleichgesetzt werden könnte. Mit der „Verzögerung“ bietet sich die Möglichkeit, weitere Rubren zu konstruieren. Bei der Thronbesteigung des neuen Königs ist schließlich die Zahl 24 erreicht, und mit dem Erscheinen des Königs auf dem Thron geht auf assoziativer Ebene die Sonne auf!

Die 24 temporal formulierten Rubren folgen also dem täglichen Sonnenlauf. Manchmal sind dabei jene kleinen Schwachstellen entstanden, die Ass-

<sup>718</sup> Zur Verbindung von Königin und Himmelsgöttin vgl. L. Troy, *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, 1986.

<sup>719</sup> Das ist die Göttin Nut. Dazu die Abbildung bei E. Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher*, 1989, 487.

mann völlig richtig als willkürliche Kapitelabgrenzungen erkannt hat. So war der Schreiber gerade beim Einleitungsteil gezwungen, diesen in fünf Rubren zu gliedern, da er den Verführungsversuch unbedingt unter Rubrum 6, zur Zeit der Mittagshitze und der stärksten „Kraft“ der Sonne, stattfinden lassen wollte. Aus diesem Grund ist wohl Rubrum 5 so kurz geraten. Hier wird eigentlich nur die Aussage von Rubrum 4, daß die Brüder jetzt auf dem Feld pflügen, fortgeführt. Von auffallender Kürze ist auch Rubrum 9 mit der Schilderung des Aufenthalts im Piniental, wonach die folgenden Ereignisse ebenfalls direkt anknüpfen, so daß ein hier eingesetztes Rubrum wiederum konstruiert wirken muß. Aber nur so kann die Zwölfzahl beim Tod Batas erreicht werden. Konstruiert wirkt außerdem Rubrum 20, das man zwischen erneuter Konfrontation mit der Frau und nachfolgender Betörung des Königs eingeschoben hat, wenn man bedenkt, daß das Salome-Motiv unter Rubrum 17 übergangslos nach der ersten Konfrontation eingesetzt wird. Rubrum 20 trennt im Gegensatz dazu das Motiv von der vorausgehenden Konfrontation ab. Ganz unsinnig erscheint die Formulierung des letzten Rubrums, wo es heißt:

„Nachdem aber viele Tage danach vergangen waren und er viele Jahre als Erbprinz (...) vollendet hatte (...).“

Hier scheint man die Strukturierung des Textes fast provokativ kundtun zu wollen. Die Korrelation des Schicksals Batas mit den Stunden des Sonnenlaufes ist in der folgenden Übersicht zusammengefaßt. Sie zeigt, an welchen Stellen der Schreiber Rubren eingefügt, wie er sie formuliert hat und wie er zu den Eckpunkten des Sonnenlaufes gelangt ist. Doch orientiert sich die Abfolge der verwendeten Bilder und Motive nicht an einem kanonischen Vorbild, das es in Ägypten, sieht man vom vor der Amarnazeit verwendeten königlichen Unterweltsbuch Amduat ab, über längere Zeit sowieso nicht gegeben hat. Die Ramessidenzeit verwendet den überlieferten Schatz der Bilder in spielerischer Fülle, wie man den Königsgräbern entnehmen kann, und benutzt sogar in den Königsgräbern gern die vormalig aus dem privaten Totenkult stammenden Totenbuch-Szenen, was in diesem Ausmaß neu ist. Dadurch ist dem Autor die Möglichkeit gegeben, mit einer fast inflationären Flut von Bildern zu arbeiten, die das solare Mysterium auf verschiedene Weise veranschaulichen und interpretieren können, so daß sich vordergründig betrachtet leicht Widersprüche ergeben. Der Autor des Papyrus d'Orbiney greift in den Fundus der Überlieferung und formt daraus eine eigene Abfolge der Geschehnisse. Hierbei hat er sich weniger an den thebanischen Königsgräbern der Voramarnazeit orientiert. Er orientiert sich

vielmehr, und das sicherlich nicht grundlos,<sup>720</sup> an den in ägyptischen Gelehrtenkreisen allerorts sehr gut bekannten Szenen, die vor allem durch das Totenbuch weite Verbreitung in schriftkundigen Priesterkreisen gefunden haben. Die Bearbeitung dieser Fülle an Bildern könnte erklären, warum z.B. die Stiertötung und solare Verwandlung Batas in zwei Bäume schon in den Rubren um Mitternacht stattfindet, nicht später. Hier, in der Tiefe der Nacht, kann man lediglich einen Tiefpunkt erkennen, den der erneute Tod Batas signalisiert. Eine Veränderung des Rubrenschemas zugunsten einer stringenteren Logik des Ablaufs hätte zur Folge, daß die dem Autor wichtiger erscheinenden solaren Sequenzen, vor allem aber die Geburt Batas im Palast und seine Bestimmung zum Nachfolger, nicht hätten realisiert werden können, ohne weitere gekünstelt wirkende Rubren einzubauen.

Die Rubrengliederung des Papyrus d’Orbiney erlaubt den Schluß, daß der gesamte Text in der Form, in welcher er uns vorliegt, konstruiert worden sein muß. Die Ereignisse der Erzählung, in die der Gott Bata verwickelt ist, basieren auf teils älteren mythischen Bildern, die den Sonnenlauf beschreiben und in die schließlich das Königtum eingebunden wird. Eine derartige Zusammenstellung ist typisch ramessidisch.

Rubrum	Zeitangabe	Ereignisse	Stunden	Tageszeit
1	„einst“	allgemeine Verhältnisse	1	Morgen
2	„nach vielen Tagen“	allgemeine Verhältnisse	2	Vormittag
3	„am nächsten Morgen“	Viehvermehrung	3	
4	„Zeit des Pflügens“	Vorbereitung zur Aussaat	4	
5	„am nächsten Morgen“	Pflügen und Säen	5	
6	„nach vielen Tagen“	Verführungsversuch	6	Mittag/Kulmination
7	„abends“	Verleumdung	7	Beginn des Sonnenrückzuges
8	„am nächsten Morgen“	Kastration und Flucht	8	Nachmittag
9	„nach vielen Tagen“	Bata im Piniental	9	
10	„nach vielen Tagen“	Erschaffung der Frau	10	
11	„nach vielen Tagen“	Lockenraub	11	

<sup>720</sup> Zum möglichen Zweck der Abfassung des Textes s. unter 3.3 Der Papyrus d’Orbiney und das Königtum.

12	„nach vielen Tagen“	Tod Batas	12	Sonnenuntergang
13	„am nächsten Morgen“	Suche nach dem Herzen	13/1	Beginn der Nacht
14	„am nächsten Morgen“	Finden des Herzens	14/2	Erste Nachthälfte
15	„nachts“	Wiederbelebung Batas	15/3	
16	„am nächsten Morgen“	Rückkehr Batas als Stier	16/4	
17	„nach vielen Tagen“	Konfrontation und Schwur	17/5	
18	„am nächsten Morgen“	Tod und Baumverwandlung	18/6	Mitternacht/Kulmination
19	„nach vielen Tagen“	Konfrontation mit der Frau	19/7	Beginn der zweiten Nachthälfte
20	„nach vielen Tagen“	Schwur des Königs	20/8	Zweite Nachthälfte
21	„nach kurzer Zeit“	Tod Batas und Nutbild	21/9	
22	„nach vielen Tagen“	Wiedergeburt Batas	22/10	
23	„nach vielen Tagen“	Bata als Erbprinz	23/11	
24	„nach vielen Tagen“	Inthronisation Batas	24/12	Sonnenaufgang

Wie die Übersicht zeigt, läßt sich deutlich eine Gewichtung in der verwendeten Motivik feststellen. Demnach bewegt sich die Semantik von solaren Bildern am Anfang der Erzählung über osirianische Anleihen zu nächtlichen Sonnenmetamorphosen mit ihrer spezifischen Symbolik, die in Bildern des Königs-kults und der Inthronisation ihren Abschluß finden. Mit den verschiedenen Rubren im Text markiert der Schreiber Zeitstufen, was schon durch temporale Formulierungen wie „als viele Tage danach vergangen waren“ oder „als das Land wieder hell wurde und der nächste Tag begonnen hatte“ verraten wird. Die Rubrengliederung wurde über die Erzählung wie ein Netz gelegt.

Eine Ausgestaltung der Stunden des Sonnenlaufes findet sich auch im Kult, und zwar in den liturgischen Kosmographien<sup>721</sup> und in den königlichen Unterweltsbüchern.<sup>722</sup> Anders als in kultischen Texten konnte man sich in einer literarischen Erzählung inhaltlich sehr viel freier bewegen und aus

<sup>721</sup> J. Assmann, Der König als Sonnenpriester, 1970, 56; ders., op. cit., in: MÄS19, 160-162 m. Anm. Ähnlich auch die zwölf Namen des Re-Harachte vgl. A. Gasse, La litanie des douze noms de Rê-Horakhty, in: BIFAO 84, 1984, 194-212.

<sup>722</sup> In Amduat und Pfortenbuch, E. Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher, 1989.

religiös-mythologischem Material eine Geschichte konstruieren, zu der fremde Mytheile hinzutreten.

### 3.1.1.2 Osiris ruht in Re – Re ruht in Osiris

Im Sonnenlauf begegnen sich schon seit den Pyramidentexten<sup>723</sup> solare und osirianische Motive. In den folgenden Jahrhunderten hatte man mehr und mehr darauf hingearbeitet, mit Re und Osiris als komplementärem Götterpaar den Sonnenkreislauf auszudrücken.<sup>724</sup> Schließlich werden die beiden Götter sogar in einer Person dargestellt. Die bekannteste Abbildung enthält

eine Beischrift. Hier heißt es, daß Osiris in Re eingeht und Re in Osiris. Diese Szene stammt aus der Ramessidenzeit und befindet sich im Grab der Gemahlin von König Ramses II., Königin Nefertari (Bild 21). Eine Variante dieses Bildes kennen wir bereits (Bild 17).<sup>725</sup>

Eine Vereinigung der gegensätzlichen, im Sonnenlauf sich aber ergänzenden Götter Re und Osiris ist von dem bekannten Phänomen der synkretistischen Verschmelzung wesensähnlicher Götter zu trennen.<sup>726</sup> Osiris-Re, der „Vereinigte“, drückt den gesamten Tag- und Nachtzyklus aus und stellt im späten Neuen Reich den vollständigen Sonnenlauf in aller kürzester Form dar.

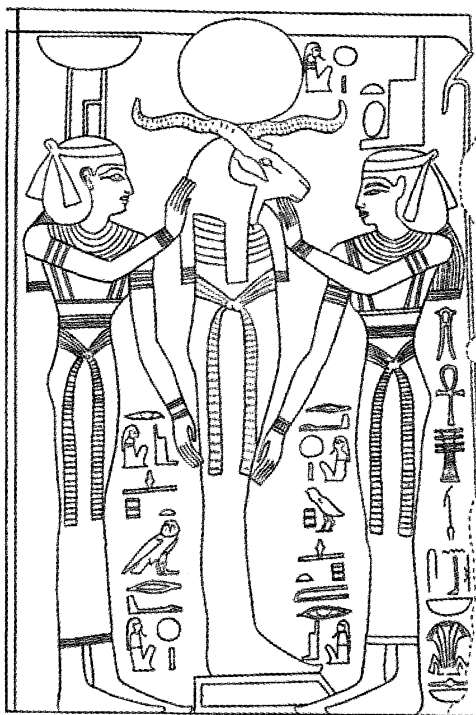


Bild 21: „Re ist es, der in Osiris untergeht – Osiris geht unter in Re.“

<sup>723</sup> Spruch 574, s. Rubrum 9.

<sup>724</sup> Vgl. dazu E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 85-87, mit weiteren Parallelen dieses Spruches in Anm. 96, sowie Abb. Tf. V; J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, in: *MÄS* 19, 1969, 102 f.

<sup>725</sup> S. Rubrum 16.

<sup>726</sup> Assmann, *op. cit.*, in *MÄS* 19, 1969, 102.

Bei diesem Vorgang handelt es sich aus ägyptischer Sicht um ein streng geheimes Mysterium, dessen Aufdeckung sogar den Tod bedeuten kann.<sup>727</sup>

Wie kam es zur Vereinigung des Re mit Osiris? Die verstorbene, tote Sonne wird allabendlich zu Osiris. Es existieren Abbildungen, in denen die Göttinnen Isis und Nephthys an der untergehenden Sonne Wache halten (Bild 22),<sup>728</sup> eine Szene, die aus dem Totenkult, dem Tod und der Klage um Osiris entlehnt wurde und jetzt das Osirisschicksal der Sonne anzeigt.



Bild 22: Isis und Nephthys beweinen die tote Sonne.

Wenn Re am Abend stirbt, verwandelt er sich in Osiris, der zum nächtlichen Stellvertreter des Sonnengottes wird. In einer Grabmalerei aus Deir el-Medina konnten auf diesem gedanklichen Hintergrund die Götter Re und Osiris sogar „vertauscht“ werden.

<sup>727</sup> pSalt 825, XVIII, 1-2. Vgl. zu dieser Stelle J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984, 97.

<sup>728</sup> E. Hornung, *Tal der Könige*, 1985, Abb. 85.

So steht statt des Sonnengottes der Gott Osiris in der (nächtlichen) Barke mit dem für die Sonnenbarke typischen *šms*-Zeichen (Bild 23).<sup>729</sup>



Bild 23: Osiris als nächtlicher Sonnengott

Inschriftlich wurden Osiris und Re im Sonnenlauf in der 19. Dynastie nur über die oben diskutierte Formel als Einheit aufgefaßt. Während man sich zunächst vermutlich noch scheute, eine konstruierte Götterfigur mit Namen Osiris-Re offen zu verehren, finden sich ab der 21. Dynastie durchaus Belege für einen synkretistischen „Osiris-Re, den Größten Gott“.<sup>730</sup>

Im Papyrus Bodmer findet sich eine Darstellung des Sonnengottes mit ikonographischen Elementen des Gottes Osiris (Bild 24). Der Sonnengott trägt Wedel und Krummstab in den Händen! Inschriftlich wird die Figur

<sup>729</sup> Bruyère, op. cit., in: MIFAO 86, 1952, pl. III. Re und Osiris wurden bereits in der Sonnenlitanei der 18. Dynastie laut Textbeleg als eine Person aufgefaßt, nämlich als der „Vereinigte“, s. E. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen II, 1977, 60 ff. Man beachte auch den *Wnnfr-R<sup>c</sup>w-Hr.w-3h.tj* im Totenbuch des Ani, in: E. Dondelinger, Das Totenbuch des Schreibers Ani, 1987, 96, Tf. 19, Z.1.

<sup>730</sup> E. Hornung, Der Eine und die Vielen, 1971, 86 m. Anm. 95.



Bild 24: Re-Harachte-Atum-Osiris

bezeichnet als „Re-Harachte-Atum (es folgen Epitheta) Osiris“!<sup>731</sup> Damit sind alle Voraussetzung geschaffen für jene unter Rubrum 9 bereits diskutierte, spätzeitliche Schreibung für Osiris mit Sitz und Sonnenscheibe statt dem Auge, die man im Papyrus Boulaq III findet, so daß der Name etwa wie „Osi-Re“ gelesen werden konnte. Man erkennt, wie sehr die Bemühungen im Papyrus d’Orbiney mit der konstruierten Figur des Bata gedanklich auf eine Identität von Re und Osiris

zielen. Bata, der Schöpfergott, ist wie Re und Osiris im Zyklus der Sonne letztlich unsterblich, und Unsterblichkeit ist in Ägypten stets mit Tod und Verwandlung verbunden, ausgedrückt durch das Osirisschicksal. Ein Gott muß sterben um sich zu verwandeln, zu erneuern. Bata weiß dies. Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des Geschehens ergeben sich aus den Prophezeiungen, die der Gott selbst immer wieder von sich gibt. Das Todesschicksal zu meistern bedeutet für Bata, sowohl über solare als auch über osirianische Kräfte zu verfügen. Somit erscheint die literarische Umsetzung solarer und osirianischer Elemente und ihre Verdichtung in einer einzigen Figur, die sich mit den Rubren im Sonnenlauf bewegt, durchaus begründbar.<sup>732</sup>

Der Amun-Glaube zeigt schon zu Beginn des Neuen Reiches die Tendenz, verschiedene Aspekte der Schöpfung in einer Götterfigur, im unerkennbaren Amun, auszudrücken.<sup>733</sup> Im solaren Synkretismus begegnet uns

<sup>731</sup> Abb. bei M. Valloggia, *Le papyrus Bodmer 107 ou les reflets tardifs d’une conception de l’éternité*, in: *RdÉ* 40, 1989, pl. 5.

<sup>732</sup> Zur Einheit von Osiris und Re im Sonnenlauf s. auch die Bemerkung von Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 86: „Im Totenbuch werden diese beiden Götter so sehr als Einheit empfunden, daß ihre Namen an vielen Stellen austauschbar erscheinen.“

<sup>733</sup> S. dazu J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, 1983.



„Amun-Re-Harachte-Atum“.<sup>734</sup> Mit der Namensverbindung verschmelzen verschiedene eigenständige, aber wesensähnliche Gottheiten temporär zu einer Einheit.<sup>735</sup> Sie wird zeitlich über den Sonnenlauf und seine Aspekte bzw. Phasen begründet. Damit findet keine Angleichung unterschiedlicher Götter statt, sondern vielmehr eine Einwohnung einer Gottheit in eine andere, die temporär, also zeitlich gebunden und wieder lösbar ist. Der unerkennbare Amun offenbart sich sichtbar am Himmel als Re-Harachte, als Sonne. Er besitzt aber auch den Aspekt des alten heliopolitanischen Ur- und Schöpfergottes Atum, womit im täglichen Sonnenlauf die Abendsonne gemeint ist.<sup>736</sup> Zugleich kann Atum auf die Neuschöpfung, auf die kurz vor Morgen erscheinende Sonne hinweisen, da jeder Morgen in Analogie zum „Ersten Mal“, der Urschöpfung, eine Neuschöpfung bedeutet. Eine Neuschöpfung kann der Sonnengott also nur dann ausführen, wenn er über die Kraft des Urgottes Atum verfügt, da Atum welterschaffender Schöpfergott ist. Der unerkennbare Schöpfergott Amun, der sich als Sonne Re am Himmel geoffenbart hat, braucht die Urkraft des Atum, damit er sich wieder neu erschaffen kann. Das Konstrukt Amun-Re-Kamutef dagegen ist eine Variante dieses Konzeptes. Es verweist auf die Fähigkeit der Selbstzeugung, die der Sonne in einer gewissen Phase innewohnt, damit sie sich aus eigener Kraft mit der Himmelsgöttin, regenerieren kann. Der Sonnengott bedient sich dazu tagtäglich der Kraft des Min, des „Stieres seiner Mutter“, die er in sich aufnimmt.

Eine Erklärung der Götterverbindungen muß also vor allem die zeitliche Dimension berücksichtigen.<sup>737</sup> In den Synkretismen des Neuen Reiches können verschiedene Phasen der Schöpfung, des Sonnenlaufes und der Auferstehung<sup>738</sup> ausgedrückt werden. Daher sind Götterverbindungen, wie Hornung<sup>739</sup> bemerkt, nur temporär. Die auf höherer Ebene, z. B. über den Sonnenzyklus hergestellte Identität von Göttern läßt sich wieder lösen. Der

<sup>734</sup> E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 88 f.

<sup>735</sup> Seit dem grundlegenden Aufsatz von H. Bonnet, *Zum Verständnis des Synkretismus*, in: ZÄS 75, 1939, 40-52, der das Problem des Synkretismus bereits sehr differenziert behandelt, sind einige Arbeiten zu dieser Thematik erschienen. Zur Vielschichtigkeit des Phänomens s. bei W. Schenkel, in: LÄ II, s.v. „Götterverschmelzung“, mit Lit., s. dazu auch: E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 82 ff. Zur Würdigung des Ansatzes von Bonnet s. jetzt J. Baines, *Egyptian Syncretism: H. Bonnet's Contribution*, in: Or 68, 1999, 199-214.

<sup>736</sup> E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 89.

<sup>737</sup> Auf die Bedeutung des zeitlichen Aspekts des ägyptischen Synkretismus hat auch hingewiesen: U. Berner, *Überlegungen zur Übertragbarkeit des Komplementaritäts-Begriffes auf ägyptische Gottesvorstellungen*, in: GM 20, 1976, 67 f.

<sup>738</sup> Vgl. dazu die Konstruktion (Ptah-) Sokar-Osiris, s. bei C. Graindorge, *Les oignons de Sokar*, in: RdÉ 43, 1992, 87 ff.

<sup>739</sup> E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, 83.

Sonnengott braucht die Kraft eines anderen Gottes oft nur in einem bestimmten Moment, zu einem genau definierbaren Zeitpunkt, und so erklärt sich, warum jede in ihn eingegangene Götterfigur weiterhin ihre Eigenständigkeit bewahrt.

In der Erzählung des Papyrus d'Orbiney lassen sich diese temporären Wesensmerkmale verschiedener Gottheiten bei Bata leicht sichtbar machen. In den ersten Rubren erscheint Bata als Hirte und Schöpfer wesensähnlich mit dem solaren Min. Als „schöner Mann“, Stiergott und Viehvermehrter sowie Mehrer des Korns verkörpert er wie Min zeugende Fruchtbarkeit. Min hilft, eine Brücke zu Baal herzustellen. Rückbezüglich betrachtet passen die Bilder der Vermehrung auch auf den Schöpfergott Baal. Mit Rubrum 6 erfolgt ein transformierter Einschub aus den Mythen um den Wettergott. Was zunächst wie ein mythologischer Bruch erscheinen mag, ist nur eine Verlagerung der Akzentuierung, denn als Wettergötter und Herren des Windes und der Schifffahrt sind Min und Baal wesensverwandt, wie bereits Morenz treffend bemerkt hat.<sup>740</sup> So darf man die Verarbeitung und Adaption von kanaanäischem Mythenmaterial, ausgedrückt in der zurückgewiesenen Verführung, als gelungen bezeichnen. Eine Wesensähnlichkeit von Min und Baal aber ist kein Synkretismus, sondern beruht auf *translatio*; sie gründet auf die Übersetzbarkeit von Gottheiten,<sup>741</sup> die, aus verschiedenen Kulturkreisen stammend, kosmologisch von ähnlicher Valenz sind.

Die Kastration leitet die osirianische Todesphase Batas ein, die erneut sehr stark mit Mythenteilen um Baal durchsetzt ist. Die neue Heimat Batas, der Libanon, ist die Region, in der Baal heimisch ist. Im Piniental erinnert schließlich nichts mehr an die schöpferisch-solaren Züge des Gottes, wie sie am Anfang geschildert werden. Als Piniengott ist Bata ein osirianischer Gott. Sein Zustand als lebender Toter im Fremdland bereitet das Schicksal des Todes vor, das Bata in Rubrum 12 erleiden soll. Mit der Auferstehung und der folgenden Wandlungsphase kehren Batas solare Merkmale wieder. Diese sind aber, im Gegensatz zum Anfang der Erzählung, aufgrund der verwendeten Bilder rein nächtlich und auf solare Wiedergeburt ausgerichtet. Nachdem im Verlauf der Erzählung mehr und mehr das Königtum involviert wurde, steht fest, daß die Wandlungen schließlich im Königspalast, mit der Geburt Batas als Thronfolger, enden werden.

Die Sonne besitzt im kosmischen Zyklus, folgt man der theologischen Ausdeutung im Neuen Reich, ein sehr komplexes Wesen. Es genügte dem Ägypter nicht mehr, sie nur mit Re oder Amun zu identifizieren. Der Zyklus ist es, der vorgibt, wann die Sonne ihre Erscheinung wechselt und welche

<sup>740</sup> Morenz, op. cit., in: RdÉ 15, 1963, 125-127. Vgl. Rubrum 10.

<sup>741</sup> J. Assmann, Moses der Ägypter, 1998, 18 f.

Gottheit gerade „aktiviert“ werden muß. Daher wurden in den großen Tempeln der Sonnengötter des Neuen Reiches nicht nur Sonnengötter verehrt, so wie umgekehrt in den Totentempel nicht nur Osiris auftaucht. Man begegnet all denjenigen Göttern, die die Sonne in sich aufnehmen muß oder deren Hilfe sie bedarf, damit sie die Kreisläufe von Tod und Wiedergeburt erfolgreich meistern kann. Dies gilt auch für den in den Sonnenlauf zurückgekehrten toten Osiris-König. Als Sonne braucht er die Götterneinheit, die den Kosmos in seiner ganzen Tiefe verkörpert, die Kraft des Osiris zur Todesüberwindung und die des Min zur Selbstzeugung mit einer himmlischen Göttin. Hinter allem aber steht Re-Harachte, der als Atum oder Amun ein Allherr und Urgott ist.<sup>742</sup> Daher kann in Rubrum 7 Re-Harachte als Götterpersönlichkeit auftreten und Bata sogar gegenübertreten. Bata, der in seiner Person in den verschiedenen Erzählabschnitten jeweils eine Teilmenge des Sonnenlaufs, dessen unterschiedliche Phasen, spiegelt, überträgt schließlich die Gottesmacht direkt auf das Königtum. Er ist von der Gottheit herabgekommener Prinz und Königssohn, regierender Gottkönig und toter, wieder zur Sonne gewordener und zum Himmel zurückgekehrter König zugleich.

Für seine Wandlungen bedient sich Bata der Kräfte unterschiedlicher Götter, so wie sein Vorbild, die Sonne. Damit erklärt sich die intensive Verwendung entsprechender religiöser Motive. Die in Bata vereinigten Eigenschaften verschiedener Götter erinnern deutlich an den oben beschriebenen Synkretismus. In dieses Konzept will zunächst nicht passen, daß Bata so entgegengesetzte Züge besitzt wie die des mit Seth identifizierten Baal und des Osiris. Welche Beweggründe dafür eine Rolle gespielt haben könnten, wird noch zu untersuchen sein.<sup>743</sup> Der ramessidische Verfasser des Papyrus d'Orbiney hat sich große Mühe gegeben, durch die Rubrengliederung verschiedene solare und osirianische Aspekte mit Baal zu verbinden und in der Person Bata zu vereinigen. Am Ende des solaren Zyklus, ausgedrückt durch die 24 Rubren, steht der König als „Resultat“. Dem Autor des Textes muß es also darum gegangen sein, die königliche Abkunft von der Götterwelt mittels des Sonnen-Osiris-Zyklus zu beschreiben. Dies scheint einer der Gründe für die Konstruktion der Erzählung zu sein.

### 3.1.1.3 Funktion und Konstellation der Figuren

Da die Ereignisse der Erzählung letztlich im Sonnenlauf begründet liegen, bedarf es genau definierter Rollen für die handelnden Figuren. Bereits das Rätsel der versteckten Anspielung auf die Elternschaft der Brüder dürfte im

<sup>742</sup> W. Barta, in: LÄ V, s.v. „Re“.

<sup>743</sup> S. 3.3.1 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott.

Sonnenzyklus verborgen sein. Weil weder Anubis noch der König echte Väter Batas sind, stellt sich die Frage, wer der Vater dieses Gottes ist, wer die Eltern des so eng verbundenen, göttlichen Brüderpaares sind. Die Brüder stammen laut Text von „einem Vater und einer Mutter“.<sup>744</sup> Mit dem von Fischer-Elfert bearbeiteten Text des Papyrus Nummer 1826 in der Nationalbibliothek Griechenlands in Athen, der die Göttin Nut als Mutter von Bata nennt, ist das Rätsel der Abstammung des Gottes schließlich gelöst.<sup>745</sup> Es soll nun versucht werden, die eigenartige Andeutung der Abstammung der beiden Brüder weiter zu entwirren. Bata ist am Schluß als Kamutef sein eigener Erzeuger. Am Anfang verkörpert er als Hirte den Sonnengott; er verkörpert temporär aber auch Osiris, Seth bzw. Baal. Re ist in seiner Erscheinungsform als Schöpfergott immerwährend wirkende kosmische Kraft; er ist auch Urgott und in den Zyklen als Kamutef sein eigener Erzeuger. Von Amun-Re heißt es nach einer Inschrift im Karnaktempel, daß er derjenige ist, „der seinen Vater erzeugt“.<sup>746</sup> Damit kann diese Gottheit zugleich Vater und Sohn sein, so daß sich der Verstorbene als „Re, Vater des Re“<sup>747</sup> bezeichnen kann.

In das zyklische Geschehen um die Sonne wird das Königtum einbezogen, da der König ebenfalls von Re abstammt.<sup>748</sup> Wie der Anfang der Sinuhe-Erzählung schildert,<sup>749</sup> kommt der König von der Sonne und kehrt im Tode zu ihr zurück; er steigt in den Himmel auf. So auch Bata. Wenn man davon ausgeht, daß der König seit der 4. Dynastie den Titel „Sohn des Re“ trägt, so ist damit seine Abkunft von der Sonne festgeschrieben.

Da Re also sich selbst erzeugender Urgott sein kann und gewöhnlich auch der Gatte der Himmelsgöttin Nut ist, kann er schließlich zum Erzeuger aller Götter werden. Er kann der Vater von Seth sein,<sup>750</sup> er ist seit den Sargtexten aber auch Vater von Osiris.<sup>751</sup> Re kann auch Vater von Anubis sein.<sup>752</sup> Als Urgott ist er nach der heliopolitanischen Genealogie sogar Vater

<sup>744</sup> pd'Orb. 1, 1.

<sup>745</sup> S. u. Rubrum 1.

<sup>746</sup> Zit. n. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1958, 244. Zu Re in diesen Funktionen s. auch bei W. Barta, in: LÄ V, s.v. „Re“, 158.

<sup>747</sup> Barta, op. cit., in: MÄS 28, 1973, 150 m. Anm. 3.

<sup>748</sup> S. 3.1.2 Die Analogie der Ebenen Kosmos – Königtum und ihre Verknüpfung im Sonnenlauf.

<sup>749</sup> Hieroglyphischer Text bei A. M. Blackman, *Middle Egyptian Stories*, BAe II, 1972, 1-41. Übersetzung z. B. bei R. B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 B. C.*, 1997, 21 ff.

<sup>750</sup> Seth wird auf der 400-Jahr-Stele als „Sohn des Re“ bezeichnet, Übers. bei R. Stadelmann, *Die 400-Jahr-Stele*, in: CdÉ 40, 1965, 50. Zur Bedeutung dieser Stele im Zusammenhang mit dem pd'Orb. s. unter 3.3.1 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott.

<sup>751</sup> Belege bei W. Barta, in: LÄ V, s.v. „Re“, 173 m. Anm. 378.

<sup>752</sup> A.a.O., 173 m. Anm. 381.

der Nut.<sup>753</sup> Alle Figuren, die in die Erzählung eingeflossen sind, besitzen folglich in der Sohnschaft zu Re einen gemeinsamen Nenner, so daß die gewählte Formulierung über die Abstammung der Brüder im ersten Rubrum nur bedeuten kann, daß die Brüder Bata und Anubis aus einer Verbindung von Re mit einer der Himmelsgöttinnen hervorgegangen sind. Wegen der Gemeinsamkeiten der ägyptischen Himmelsgöttinnen im Hinblick auf eine mögliche Sonnenmutterschaft ist es eigentlich müßig darüber zu diskutieren, welche der ägyptischen Himmelsgöttinnen als Mutter der Brüder in Frage kommen könnte. Wäre schon am Anfang des Textes ein Name genannt worden, so könnte dies wegen einer möglichen Fixierung auf bestimmte Figuren leicht zu einer Irreführung des Lesers führen. Dieser sollte Schritt für Schritt in den Text eingeführt werden und trotz fremder Elemente schließlich das klassische solare Konzept erkennen, daß nämlich als Eltern der beiden Brüder nur Re als Ur- und Schöpfergott und eine Himmelsgöttin stehen können.

Ein Schlüsselereignis für den weiteren Handlungsverlauf bildet der fehlgeschlagene Verführungsversuch in Rubrum 6. Folgt man der in den Ländern des Vorderen Orients verbreiteten Motivik der zurückgewiesenen Göttin, so kehrt sich die fehlgeschlagene Verführung nun um in bittere Rache. Männliche Figuren, die mit solchen Ereignissen konfrontiert werden, schweben in höchster Gefahr. Bata wird jetzt aus seinem statischen Umfeld desintegriert.

Die Rolle der Frau des Anubis ist nur zur Zeit der Aussaat von Belang; sie ist nur kurz und wird auf der Bühne der Ereignisse nicht mehr gebraucht. Ihr erotischer wie negativer Aspekt scheint ein Reflex zu sein von jenen weiblichen Gottheiten Vorderasiens, die Vegetation erschaffen können. Man beachte, daß altorientalische Liebesgöttinnen wie Ishtar und Astarte auch zerstörerische Eigenschaften besitzen und wohl deshalb gerne als Kriegsgöttinnen verehrt werden konnten, was aus unserer heutigen Sicht ihrem erotischen Wesen völlig zu widersprechen scheint.<sup>754</sup>

Wie durch engste Schicksalsgemeinschaft mit Bata verbunden erscheinen dagegen sein älterer, väterlicher Bruder Anubis, der König und die von den Göttern erschaffene Frau. Durch ihr Handeln provozieren sie immer wieder neue Ereignisse, die für Bata zunächst sehr negative Folgen haben. Aber in entscheidenden Übergangssituationen, beim Tod Batas und bei seiner Geburt am Königshof, greifen Anubis und der König, jeder auf seine Weise, bewußt oder unbewußt letztlich zum Nutzen Batas ein, so daß erst durch die beiden Figuren das positive Ende erreicht werden kann. Anubis wird schließlich

---

<sup>753</sup> Im Mythos von der Himmelskuh, s. bei E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, 1982, 41 f.

<sup>754</sup> Ägyptische Belege bei Helck, *Beziehungen*, 458.

noch König, so daß alle drei männlichen Hauptfiguren im Königtum identisch werden. Der Toten- und Balsamierergott spielt zunächst bei der Belebung und Wiederauferstehung Batas eine wichtige Rolle. Er gibt immer wieder entscheidende Impulse, ähnlich wie ein väterlicher Urgott. Anubis und der König besitzen hier einige Gemeinsamkeiten; sie fallen durch ihre väterliche Rolle gegenüber Bata und ihre Ambivalenz auf. Der König schadet Bata ohne es zu wollen. Da er sich auf das Ränkespiel der Frau einläßt und es nicht durchschaut, wirkt seine Figur fast plump und devot. Anubis und der König setzen aber mit ihrer Ambivalenz die für Bata notwendigen Ereignisse in Gang.

Batas Frau, die von den Göttern erschaffen wird, enthält nicht nur negative Aspekte. Sie verkörpert, ähnlich wie Mephisto in Faust kundtut, trotz ihrer Negativität eine Kraft, die letztlich das Gute schafft. Als Manifestation einer Himmelsgöttin wirkt sie regenerierend und bringt schließlich in der Person der Königin Bata als Thronfolger und neue Herrscherfigur zur Welt. Man setzt im Rahmen der fortlaufenden Handlung die Motivik der verräterischen Frau ein wie ein Instrument, um den Fortgang der Ereignisse regelrecht zu provozieren.

Die Frau Batas, engstens verbunden mit den Göttinnen Hathor und Nut, besitzt eine wichtige, durch den Sonnenlauf definierte Funktion. Interessanterweise agiert sie laut Rubrengliederung erst ab den „Stunden“, die die Ankunft des Abends signalisieren, denn sie wird erst in Rubrum 10 erschaffen. In der Schönen zeigt sich zunächst das Wesen einer verführerischen und erotischen Göttin wie Hathor, die ja auch Toten- und Westgöttin ist. Als regierende Königin gebiert sie in der Nutrolle Bata als Königssohn. Jetzt aber, nachdem das Rubrenschema offen vor uns liegt, denkt man bei ihrer Erschaffung durch die Götter im Fremdland auch an Astarte als eine fremdländische Tochter des Sonnengottes Re, einer der Gemahlinnen des Seth, denn Ishtar/Astarte wird mit dem Erscheinen des Abendsterns identifiziert.<sup>755</sup> Da auch Hathor als „Herrin des Abends“<sup>756</sup> betitelt wird, lassen sich von Ägypten aus wieder sehr leicht Brücken zur Welt der vorderasiatischen Mythologie bauen. Das Bringen der Frau an den ägyptischen Königshof durch die Leute des Pharao ist vor allem in Hinblick auf die Heirat vorderasiatischer Prinzessinnen durch ägyptische Könige interessant. Die Schöne mag als Tochter des Re-Harachte durch ihr gefährliches und versteckt erotisches wie verräterisches Wesen auf den

---

<sup>755</sup> V. Haas, Die hethitische Religion, in: Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, 2002, 104.

<sup>756</sup> S. unter Rubrum 10.

ersten Blick irritieren.<sup>757</sup> Aber solche Züge sind, wie sich gleich zeigen wird, auch bei Hathor gut belegbar, und als Same der Götterneunheit und Verkörperung einer Himmelsgöttin ist sie, kosmisch gesehen, ambivalent. Himmelsgöttinnen haben positive und gefährliche Aspekte gemeinsam.<sup>758</sup> Weil sie über kosmische Tiefenkräfte der Regeneration verfügen, sind sie lebenserneuernd, aber auch gefährlich, denn Erneuerung gibt es nur über den Tod. Assmann beschreibt dies als „Konzeption des Todes als Mutter und Himmel“.<sup>759</sup> Dabei scheuen sich die Jenseitstexte durchaus, den Namen der Himmelsgöttin als Todesgöttin, vor allem den der Göttin Nut, die die Sonne am Abend verschlingt, auszusprechen.<sup>760</sup> Der Kult aber hat die positiven Eigenschaften einer Himmelsgöttin zu aktivieren, so daß ihre negative Kehrseite, das Todesleiden, in textlichen Aussagen meist abgedunkelt bleibt. Ob das Göttergeschöpf nun Eigenschaften von Hathor, Isis, Nut, Mehetweret oder Sachmet besitzt, ist nebensächlich. In ihrer kosmischen Funktion als Himmelsgöttinnen überschneiden sich diese Figuren,<sup>761</sup> sie lassen sich leicht in einer Person verdichten. Unter dem abendlichen, zunächst verderbenbringenden Aspekt erscheint die Schöne dem Bata. Im zwölften Rubrum bringt sie Bata endgültig den Tod, was genau der Zeit des Sonnenuntergangs entspricht. Zu diesem Zeitpunkt agieren im Kosmos die Liebesgöttin Hathor als Todesgöttin, die „Herrin des Abends“, und die Himmelsgöttin Nut als Vernichterin der Sonne. Das Eingehen Batas in ein mütterliches Regenerationssymbol wie den Baum aber kündigt schon lange vorher dessen Tod an. Über gefährliche Seiten kosmischer Göttinnen hat uns bereits Spruch 574 der Pyramidentexte informiert. Kosmische Götterkraft wirkt in Analogie auch im Mikrokosmos Mensch, in der Seele. Damit ist die Möglichkeit zur Erzeugung einer archetypischen Motivik gegeben, die das Kosmische überspringt. Übersetzt in Literatur, kann sich die tödliche Kehrseite einer erotischen (Himmels-) Göttin als verderbenbringend äußern. Fast wirkt der negative Wesenszug der Frau des Bata überbetont, so daß sich moderne Bearbeiter der Erzählung wie Katary daran stoßen und an einen frauenfeindlichen Text glauben möchten.

<sup>757</sup> So L. H. Lesko, *Three Late Egyptian Stories Reconsidered*, in: *Egyptological Studies in Honour of R. A. Parker*, hrsg. v. L. H. Lesko, 1986, 101.

<sup>758</sup> Vgl. dazu vor allem W. Westendorf, der in verschiedenen Schriften immer wieder auf diese negative Kehrseite einer lebensspendend-regenerierenden Himmelsgöttin hingewiesen hat, s. vor allem ders., *Darstellungen des Sonnenlaufes und der abschüssigen Himmelsbahn*, in: *MÄS* 10, 1966, 12 ff.

<sup>759</sup> J. Assmann, in: *LÄ IV*, 268.

<sup>760</sup> Zur Göttin Nut als Lebens- und Todesgöttin s. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, in: *MÄS* 19, 1969, 147 m. Anm. 34.

<sup>761</sup> Assmann, in: *LÄ IV*, s.v. „Muttergottheit“.

Der demotische Papyrus Insinger aus Leiden überliefert eines jener äußerst seltenen Zeugnisse, die eine zwielichtige und recht üble, sexuell konnotierte Kehrseite der Göttin Hathor verraten:

„Manche kenne ich als Schande der schlechten Frauen;  
fürchte sie so, wie man Hathor fürchten muß.

(...)

Das Werk von Mut und Hathor ist das, was unter den Frauen wirksam ist.

In den Frauen wirken auf Erden der gute Dämon und der böse Dämon.“<sup>762</sup>

Erotisch wie Hathor bzw. ihr vorderasiatisches Pendant Astarte/Ishtar begegnet Batas Frau dem König, der sie gemäß der Sitte der Zeit, Prinzessinnen aus Vorderasien zu heiraten, zunächst zur Harimsdame macht. Schließlich wird die Gottestochter königliche Gemahlin. Als Königin aber ist sie Verkörperung einer Himmelsgöttin im (irdischen) Palast Pharaos. Mit der wunderbaren Schwängerung durch den fliegenden Holzspan eines Sonnenbaumes, der in den Mund der regierenden Königin eindringt und verschluckt wird, dieser deutlichen Anleihe aus dem Nutbild, weist man nochmals klar und deutlich auf dieses Faktum hin. Die Himmelsgöttin Nut gilt als klassische Mutter des Sonnengottes und damit auch des in den Sonnenlauf einbezogenen Königs.

Zwar sind sich Bata und seine Frau bereits im Palast begegnet; Bata hätte schon lange vor seiner Inthronisation seine Frau zur Rechenschaft ziehen können. Doch gemäß dem ägyptischen Grundkonzept von Neuschöpfung und Chaosvernichtung wird erst bei der Inthronisation abgerechnet, weil die Thronbesteigung als eine Art Neuschöpfung dem Erscheinen der Sonne gleichzusetzen ist. Zu diesen Zeitpunkten kämpfen die Kräfte der Schöpfung gegen ihre Widersacher, in Kult und Totentexten<sup>763</sup> treten z.B. am Morgen entsprechende Bilder und Kampfmotive auf. Ebenso müssen bei einer Thronbesteigung immer wieder Mächte des Chaos vernichtet werden. In der Erzählung des Papyrus d'Orbiney ist jetzt laut Anzahl der Rubren auch die „Nacht“ zu Ende.

<sup>762</sup> Aus dem demotischen Papyrus Insinger, Übersetzung: M. Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, OBO 52, 1983, 197-234, zit. n. H. Brunner, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, 1988, 311, Z. 165/66 u. 173/74.

<sup>763</sup> Hornung, Tb, Spruch 17, Z. 192-195, u.v.a. Stellen.



## 3.1.1.4 Jahreszeitliche Sonnenreise und osirianische Fruchtbarkeit

Jan Assmann<sup>764</sup> konnte aus der Erzählung drei Handlungsabschnitte mit je acht Rubren herausarbeiten, so daß der Text durch das Rubrenschema in drei Teile gegliedert wird, die sich jeweils auf den Handlungsort beziehen, nämlich Ägypten - Fremdland - Ägypten. Handlungsort der Rubren von eins bis acht ist Ägypten, in Rubrum 9 verläßt Bata das Land und kehrt in Rubrum 16 wieder nach Ägypten zurück. Ist diese Drittelung der Rubrengliederung zufällig?

Im vorhergehenden Abschnitt konnte dargelegt werden, daß Enenes Rubrengliederung versucht, dem täglichen Lauf der Sonne zu folgen. In einigen Textstellen aber klingen deutlich jahreszeitliche Motive an. Schon mit der Formulierung von Rubrum 4 weicht der Schreiber auffälligerweise von seiner gängigen zeitlichen Formel wie „viele Tage danach“ oder „als das Land erneut hell geworden war“ ab, wenn er die Ereignisse mit der „Zeit des Pflügens“ beginnen läßt und damit jahreszeitlich determiniert. Das Pflügen weist auf die Zeit nach der *ḥ.t*-Überschwemmungsjahreszeit, der ersten Jahreszeit, mit der in Ägypten das Jahr begann. Danach beginnt der Übergang zur Phase des Aufsprießens der Saat, der *pr.t*-Jahreszeit.

Das ägyptische Jahr war schon seit dem Alten Reich in drei Jahreszeiten eingeteilt.<sup>765</sup> Der Anfang des Naturneujahres war im Hochsommer und begann mit dem Einsetzen der Nilflut, verbunden mit dem Aufgang der Sothis etwa am 19. Juli unseres Kalenders. Wir kennen diesen Stern als Sirius oder Hundstern. Jede der drei Jahreszeiten dauerte vier Monate, wie seit der Darstellung im Grab des Mereruka aus dem Alten Reich bekannt ist. So wurde im Sonnenjahr, wie heute, insgesamt die Zwölfzahl an Monaten erreicht. Da die Vegetation auf den Feldern nach der Zeit des Pflügens im Winter zu sprießen begann, ergab sich in Ägypten die paradoxe Situation, daß nicht Sonnenpräsenz, sondern ausgerechnet der Rückzug des Gestirns im Winter die (osirianische) Wachstums- und Fruchtbarkeitsphase ankündigte. Der mythologische Widerspruch, der sich hier auftut, erscheint im Grunde unlösbar. Ausgerechnet im Winter, der Zeit der Sonnenschwäche, beginnt die Fruchtbarkeitsphase des Landes. Sie wird im Herbst durch die passive Kraft des toten Osiris verkörpert, dessen zeugender Phallus im (Überschwemmungs-) Wasser schwimmt, wie der Phallus von Bata.

<sup>764</sup> Assmann, op. cit., in: ZÄS 104, 1977, 3 f.

<sup>765</sup> Darstellung schon im Grab des Mereruka, dazu W. Barta, Bemerkungen zur Darstellung der Jahreszeiten im Grab des *Mrr-wj k3.j*, in: ZÄS 97, 1971, 1 ff. Zur Zeitmessung allgemein s. L. Borchard, Die altägyptische Zeitmessung, 1920; R. A. Parker, The Calendars of Ancient Egypt, 1950.

Unterstellt man eine jahreszeitliche Gliederung, so würden je zwei Rubren einem Monat entsprechen. Fassen wir die Ereignisse unter diesen Gesichtspunkten noch einmal kurz zusammen:

Ägypten (Rubrum 1-8): *ḥ.t*-Jahreszeit, Überschwemmung, Sommer bis Herbst: Bata in Ägypten, solare Motivik (Hirte, Fruchtbarkeit); schließlich Zeit des Anbaus, eingearbeiteter und modifizierter Baalmythos, Übergang zu osirianischer Symbolik ab Rubrum 7, Rückzug, Phallus im Wasser, Schwäche.

Fremdland (Rubrum 9-16): *pr.t*-Jahreszeit, Aufsprießen der Saat, Herbst bis später Winter, beginnende Sonnenferne: Batas Flucht, Baumgott, Batas Tod, Wiedergeburt aus dem Pinienzapfen ähnlich dem Kornosirisritual, Rückkehr.

Ägypten (Rubrum 17-24): *šmw*-Jahreszeit, Zeit der Ernte, später Winter bis Frühsommer, erneute Sonnenpräsenz: Bata in Ägypten, solare Wandlungen, Geburt des Thronfolgers und Inthronisation.

Übertragen auf die Rubrengliederung fällt in den ersten Rubren, also im „Sommer“, wieder die Häufung solarer Motive auf. Der Sonnengott ist Schöpfer und Hirte aller Kreatur, und schon in vielen Gräbern des Alten Reiches finden sich Bilder des Rinderhütens als Tätigkeit zur Sommerzeit. Besonders häufig wird hier das Treiben der Rinder durch die Furten des Überschwemmungswassers gezeigt, eine Arbeit, die wegen der Nilflut ebenfalls im Hochsommer stattgefunden haben muß. Osirianische Motive dagegen treten am Ende des ersten Drittels der Erzählung auf, ab dem „Herbst“, in der Zeit, in der in Ägypten das Wachstum beginnt. In dieser Phase sich ankündigender Fruchtbarkeit wurden transformierte Mythenteile um den Wettergott Baal integriert, der ähnlich wie Osiris ein sterbender und wiederauferstehender Gott und ein Spender von Fruchtbarkeit ist.

Das Pflügen der beiden Brüder konnte im Niltal erst nach dem Rückgang der Nilflut stattfinden. Hier allerdings ergibt sich ein deutlicher Widerspruch zum Rubrenschema, setzt man die Aussaat mit Rolf Krauss<sup>766</sup> nach einem Hinweis aus einem Kreditgeschäft Mitte der 20. Dynastie in Deir el-Medina für die Mitte des Monats *pr.t* III an, was in dieser Epoche etwa Anfang Dezember entspricht. Der Schuldner verspricht, geliehene Gerste bis zur kommenden Ernte im Monat *šmw* III zurückzuzahlen, was laut Krauss unter

<sup>766</sup> R. Krauss, Detailfragen der altägyptischen Getreidewirtschaft, in: Form und Maß, Festschrift für G. Fecht, in: Ägypten u. Altes Testament 12, hrsg. v. M. Görg, 1987, 266 ff.

Ramses V. zwischen dem 21. April und dem 20. Mai liegen dürfte. Im Papyrus d'Orbiney ist mit dem achten Rubrum, der Kastration - und damit dem Beginn der Wachstumsphase - zugleich ein Drittel der 24 Rubren erreicht. Geht man nun vom Beginn des Naturjahres im Hochsommer aus und versucht, die Zeit des Pflügens der beiden Brüder in ein stringentes monatliches Schema zu fassen, so bekommt man die Aussaat mit den Rubren nicht in Einklang. Die zeitliche Nähe der in der Erzählung geschilderten Ereignisse aber ist völlig korrekt. Zwischen Anbau/Verführung und Kastration/Phallus im Wasser vergeht laut Rubreinleitung nur ein einziger Tag!

Sonst lassen sich für den Anbau sehr wichtige mythologische Ereignisse und Daten gut in einen jahreszeitlichen Ablauf integrieren. Die Kastration unter Rubrum 8 wurde gezielt und mit Überlegung plaziert: in den Kontext der Aussaat. Tatsächlich gehört in diese Zeit am Ende des vierten Monats der Jahreszeit der Überschwemmung laut Papyrus Jumilhac IV, 16 und 21-23<sup>767</sup> das Finden des Osiris-Phallus. Dieser Zeitpunkt stimmt mit Batas Selbstentmannung, dem Werfen des Gliedes ins Wasser in Rubrum 8, exakt überein. Batas Tod und Wiedergeburt im Fremdland mit Hilfe von Wasser aus dem Pinienzapfen könnte demnach auch auf jahreszeitlicher Ebene geschehen, und zwar im „Winter“, der *pr.t*-Zeit des Vegetationswachstums nach dem Pflügen. Nach Rubrum 15, der Wiederbelebung, verschwinden endgültig alle osirianischen Elemente. Sie werden bis zur Königsgeburt durch Bilder der Sonnenankunft ersetzt. Mit der Rückkehr des Stieres vom fernen Ausland nach Ägypten wird in Rubrum 16 die Rückkehr der Sonnenkraft angekündigt. Damit ist das zweite Drittel der Rubren erfüllt. Im Jahreszyklus beginnt jetzt die dritte und letzte, die *šmw*-Jahreszeit, die Sonnenpräsenz und Trockenheit, Ende des osirianischen Wachstums, kennzeichnet. Die Inthronisation Batas als König findet laut Rubrengliederung im Neujahrsgeschehen, also im Hochsommer, statt. Dieser Zeitpunkt ist geradezu ein ideales mythisches Datum für Krönung und Neuanfang.<sup>768</sup>

Obwohl wichtige Ereignisse, z. B. die Kastration Batas, das Auferstehungsritual und die Inthronisation Batas zum ideellen Jahresanfang mit einer jahreszeitlich interpretierten Rubrengliederung übereinstimmen, kann man nicht alle jahreszeitlich interpretierbaren Ereignisse streng diesem Schema zuordnen, vor allem nicht die Zeit der Aussaat. Doch könnte man versucht haben, mit der Einteilung in die drei Abschnitte: Bata in Ägypten, Aussaat und Kastration/Flucht – Fremdland, Tod und Auferstehung – Rückkehr und Inthronisation eine Spiegelung der Abläufe des Sonnenjahres anzustreben.

<sup>767</sup> Vgl. dazu Hollis, op. cit., 108 m. Anm. 29.

<sup>768</sup> Brunner, Schöpfungsmythen, 98.

### 3.1.2 Die Analogie der Ebenen Kosmos – Königtum und ihre Verknüpfung im Sonnenlauf

Wie wir gesehen haben versucht die Erzählung, dem Geschehen durch eine Gliederung in Rubren und entsprechend positionierte Bilder des Sonnenlaufes eine kosmische Ebene zu geben. Diese kosmische Ebene, inhaltlich vor allem durch die Götter Osiris und Re ausgefüllt, wird durch das Königtum um eine politische Dimension erweitert. Eine Analogie von Götterebene/Kosmos und Königtum ist typisch ägyptisch. Tageslauf und Jahreslauf der Sonne, Fruchtbarkeit, Götter und Königtum sind im Kult durch ein analoges Schicksal sehr eng verknüpft. Diese Analogie wurde bereits von Hellmut Brunner beschrieben.<sup>769</sup> Nach Brunner vollzieht sie sich auf vier Ebenen:

- im täglichen Sonnenlauf
- im Neujahrsgeschehen
- bei Königstod und Neuinthronisation
- im politischen Chaos und der Reorganisation des Landes unter einer neuen Herrscherfigur bzw. Dynastie

Es scheint diese verwobene, vielschichtige Analogie von gesamtkosmischem Geschehen und Königtum zu sein, um die es letztlich in der Erzählung geht. Die Identifizierung des Königs mit der Gottheit fordert seine Einbeziehung in den Sonnenlauf. Kraft seines Amtes als Sohn des Re stammt er vom Gestirn selbst ab; er wird in das zyklische Verjüngungsgeschehen integriert, sowohl im Neujahrsfest,<sup>770</sup> als auch im Stundenritual.<sup>771</sup> Laut Assmann geschieht der Eintritt des lebenden Königs in den Sonnenlauf in drei Phasen:

1. rein göttlich
2. im „Grenzland“, dem „Torbereich“; hier findet die Metamorphosenphase im „Gottesland“ statt
3. in der Sphäre des Königs<sup>772</sup>

Diese Dreigliedrigkeit findet im Papyrus d'Orbiney eine Entsprechung.<sup>773</sup> Durch Analogien wird ein möglichst vollständiger Kosmos ägyptischer Aus-

<sup>769</sup> Brunner, Schöpfungsmythen, 98.

<sup>770</sup> Zum Neujahrsfest s. A. Spalinger, A Remark on Renewal, in: SAK 17, 1990, 289-294; D. Kessler, Herodot II, 65-67 über heilige Tiere in Bubastis, in: SAK 18, 1991, 265-289.

<sup>771</sup> J. Assmann, Der König als Sonnenpriester, 1970, 38 m. Anm. 3 u. S. 46 m. Anm. 1.

<sup>772</sup> A.a.O. 21 u. 69 f., nach dem Grab des Petamenope, dessen Text laut Assmann auf Vorlagen aus dem Neuen Reich zurückgehen dürfte.

<sup>773</sup> W. Westendorf, Einst – Jetzt – Einst oder: Die Rückkehr zum Ursprung, in: WdO XVII, 1986, 5-8, sieht den Ursprung des dreigliedrigen Schemas in allgemein gültigen, elementaren kosmischen Grundkonzepten, wie sie z. B. im Sonnenlauf und in Vegetationszyklen zum

prägung konstruiert. Dazu werden die verschiedenen, als wichtig erscheinenden Ebenen Kosmos und Königtum sehr geschickt verknüpft. Nur an wenigen Stellen zeigt die Konstruktion der Rubren mehr oder minder kleinere Schwächen.

Unverkennbar dominant in der Erzählung sind die solaren Ereignisse. Vor allem die Verwandlungen Batas im letzten Drittel geben insgesamt ein typisch solares Geschehen wieder, in das der künftige König einbezogen ist. Die Bezeichnung *nb hprw*, „Herr der Gestaltungen“, ist daher nicht zufällig beim Sonnengott belegt.<sup>774</sup> Assmann<sup>775</sup> faßt diese Gestaltungen als Verwandlungen des Sonnengottes während des Nachtsonnenlaufes auf, um durch Metamorphosen die Vergänglichkeit zu überwinden.<sup>776</sup> Die Sonne manifestiert sich aber auch in der gesamten Schöpfung, sie ist der „Eine, der sich zu Millionen macht“.<sup>777</sup> Fast alle Thronnamen der Könige der 18. Dynastie enthalten Aussagen über „Verwandlungen“ des Gottes Re.<sup>778</sup> Könige der 19. Dynastie tragen diesen Namensbestandteil nicht, mit Ausnahme von *Wsr-hprw Rc*, Sethos II., dessen Name auf dem Papyrus steht und unter dessen Zeit als Kronprinz der Papyrus aufgeschrieben wurde. Eine derartige Aussage im Thronnamen verkündet, daß die sich wandelnde, ewige Schöpferkraft in ihrer Vielfalt von der himmlischen Gottheit herabgekommen und auf das Königtum übergegangen ist. Gerade die Inkarnation des ägyptischen Königtums aus der solaren Schöpfersphäre, wie sie der Papyrus d’Orbiney beschreibt, ist seit je Kernpunkt der ägyptischen Königsideologie. Sethos II. hat vermutlich versucht, dies durch die Erzählung des Papyrus d’Orbiney wieder zu bekräftigen und dabei neues Mythenmaterial integriert.<sup>779</sup>

Es soll nochmals daran erinnert werden, daß die in der Erzählung verwendeten Bilder und Motive des Sonnenlaufes größtenteils im Totenbuch ihr Vorbild finden, einer Schrift, der sich im Neuen Reich zunächst nicht-

Ausdruck kommen. Zum „Rückkehr-zum-Ursprung-Schema“ in Ägypten vgl. auch Assmann, op. cit., in: MÄS 19, 1969, 333 ff. Alles muß sterben und mit dem Tod zum Ursprung zurückkehren, damit Neues beginnen kann. Tod und Wandlung können in der Antike geradezu als universales Konzept zur Erneuerung des Lebens betrachtet werden. Wie der Mensch, so muß sich auch der Kosmos in bestimmten Abschnitten immer wieder wandeln und damit erneuern.

<sup>774</sup> Assmann, op. cit., in: MÄS 19, 1969, 216 m. Anm. 139.

<sup>775</sup> A.a.O.

<sup>776</sup> Vgl. dazu auch die Verwandlungssprüche ab Totenbuch-Spruch 80.

<sup>777</sup> Zahlreiche Belege dafür bei J. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, 1983.

<sup>778</sup> J. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 1984, 76. S. dazu auch H. Buchberger, Transformation und Transformat. Sargtextstudien I, ÄA 52, 1993, 594 ff.

<sup>779</sup> Zum ausländischen Anteil dieser Mythen s. unter 3.3 Der Papyrus d’Orbiney und das Königtum.

königliche Personen bedienten. Im Papyrus d'Orbiney dagegen geht es um das Königtum. Im späten Neuen Reich aber werden Texte und Bilder des Totenbuches immer mehr in den königlichen Vorstellungskreis einbezogen. Wie Hornung<sup>780</sup> nachweist, erscheinen Totenbuch-Szenen in den Königsgräbern verstärkt unter Merenptah, also unter dem Regenten, unter dem auch der Papyrus abgefaßt wurde. Dieser Trend, dem der Papyrus d'Orbiney folgt, entspricht also ganz den neuen, veränderten Verhältnissen der Zeit.<sup>781</sup> Sogar in königlichen Totentempeln der Ramessidenzeit werden Bilder aus dem Totenbuch dargestellt. Leider ist durch den Erhaltungszustand einiger

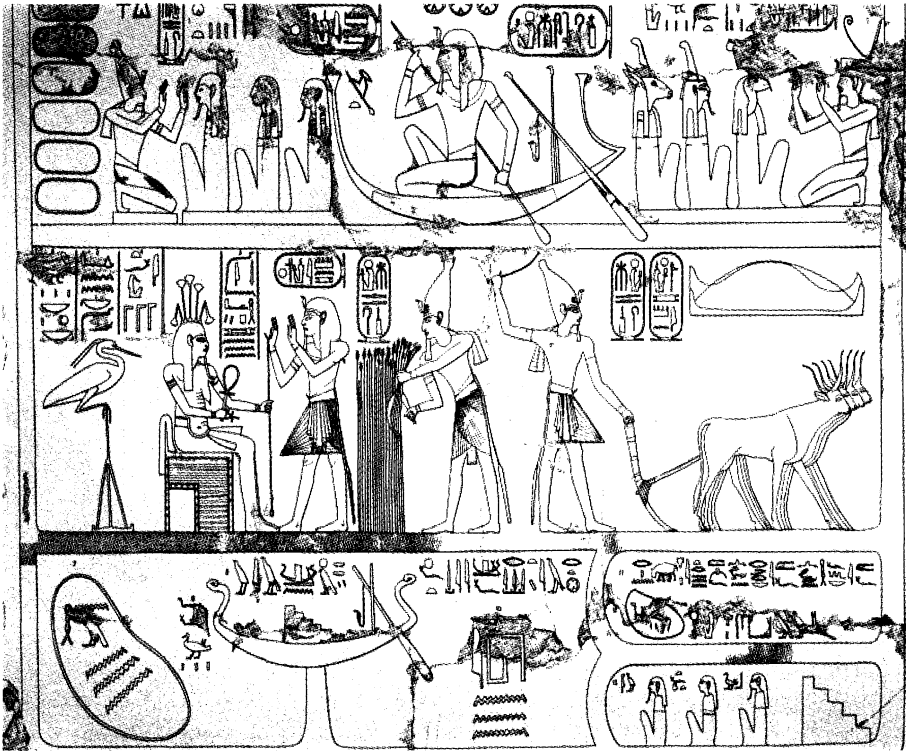


Bild 25: Der König „arbeitet“ als „Bauer“ in den Feldern des Himmels.

Tempelanlagen vieles verloren. In Medinet Habu jedoch findet sich in den hinteren Räumen für den Königs kult eine Szene, in welcher der jenseitige

<sup>780</sup> E. Hornung, *Tal der Könige*, 1985, 55.

<sup>781</sup> Erste Ansätze, Totenbuch-Szenen im königlichen Totenkult zu integrieren, gab es bereits ab Tutanchamun, wie die Wandmalerei mit dem Sargschlittenzug aus der Grabkammer zeigt.

Gottkönig wie ein Bauer die Felder bestellt (Bild 25).<sup>782</sup> Die Szene verweist im Zusammenhang mit dem königlichen Totenkult auf den überirdischen Charakter dieser scheinbar niedrigen und alltäglichen Arbeit. Sie gehört zu Spruch 110, in dem die sonnenhafte „Arbeit“ in den göttlichen Jaru-Feldern illustriert wird. Im Totentempel des wieder in den Sonnenkreislauf eingetretenen, verstorbenen Königs kann die Darstellung nur bedeuten, daß der himmlische König als kosmischer „Bauer“ die Schöpfung am Leben erhält, so wie es der Sonnengott und die beiden Brüder tun.

### 3.2 Die vorderasiatischen Elemente

Mit der Integration ausländischer mythologischer Elemente scheint der Papyrus d'Orbiney einem schon seit geraumer Zeit anhaltenden Trend, sich nach Vorderasien zu orientieren, zu folgen. Elke Blumenthal machte bereits darauf aufmerksam, daß die Hinwendung zum Ausland in den Erzählungen keine neuägyptische Eigenheit ist, wie die Geschichten des Sinuhe und des Schiffbrüchigen beweisen:

„Aber im Neuen Reich dürfte die fremdländische Umwelt in weit stärkerem Maße als in früherer Zeit ins allgemeine Bewußtsein getreten (...) sein. (...) Auffällig ist die strikte Ausrichtung auf den nordöstlichen Raum.“<sup>783</sup>

Ägypten herrschte zur Zeit des Neuen Reiches über weite Teile Vorderasiens. Es scheint, daß diese veränderten Machtverhältnisse sich auch im Papyrus d'Orbiney niederschlagen. So sorgt die Götterneunheit laut Rubrum 10 für „ihr ganzes Land“. Mit dieser Aussage werden das Piniental und die Region des Libanon in die ägyptische Welt mit einbezogen. Diplomatische Beziehungen Ägyptens reichten im Neuen Reich über den ganzen Ostmittelmeerraum, und eine Heirat vorderasiatischer Prinzessinnen kann für die Könige zur Zeit der Abfassung des Papyrus d'Orbiney fast als eine Gepflogenheit gelten.<sup>784</sup> Auch das Baumfällen in den Wäldern des Libanon für ägyptische Könige läßt sich nachweisen. Sethos I. läßt im Karnaktempel

<sup>782</sup> H. H. Nelson, Medinet Habu VI, OIP LXXXIV, 1963, pl. 469. Laut Inschrift auf der gegenüberliegenden Wand, pl. 471, Zeile 1/2, pflügt er die „Beiden Länder“ als „Stier“. Möglicherweise tauchen derartige Bilder in den Totentempeln schon früher auf, was sich aufgrund des Erhaltungszustandes früherer ramessidischer Anlagen aber nicht mehr ermitteln läßt.

<sup>783</sup> Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 99, 1972, 12.

<sup>784</sup> Helck, Beziehungen, 351 ff.

sogar seinen königlichen Zug zu den Libanonwäldern und das Fällen von Pinien darstellen (Bild 26).<sup>785</sup>



Bild 26: Das Fällen von Pinien im Libanon. Man beachte, daß Zweige bzw. Nadeln wie Blätter dargestellt sind; der Künstler hat diese Bäume vermutlich nicht *in natura*, sondern nur als entästete Stämme gesehen.

Die wenigen Hinweise aus dem zeitlich-historischen Umfeld, die der Papyrus d'Orbiney gibt, treffen für keine bestimmte Herrschergestalt zu. Sie erscheinen vielmehr im Text als erzählerisch-mythisch verdichtet und allgemein auf Könige des späten Neuen Reiches zugeschnitten. Vor diesem Zeitkontext ist es zunächst nicht überraschend, daß sich eine Reihe von mythologischen Elementen aus dem Text herausarbeiten lassen, die vorderasiatischen Ursprungs sind oder Verbindungen zu Vorderasien verraten.<sup>786</sup> Fassen wir diese nochmals kurz zusammen. Der Forschung bereits bekannt war ein Einfluß des Mythos vom Kampf des Baal gegen das Meer in Rubrum 10. Ohne Kenntnis der mythischen Feindschaft des Gottes Baal

<sup>785</sup> Schon von Sethos I. im Karnaktempel dargestellt, Abb. bei Wreszinski, Atlas II, 35. Zu den Holzimporten Ägyptens s. Helck, Beziehungen, 374 ff.

<sup>786</sup> Der enorme fremde Einfluß ist bislang nicht erkannt worden. E. Brunner-Traut, in: LÄ IV, 701, meint, daß die mythischen Elemente „durch und durch ägyptisch“ seien.



gegenüber dem Meer bleibt die Warnung Batas an seine Frau unverständlich. In dieser Untersuchung konnte noch eine ganze Reihe weiterer fremdländischer Einflüsse, vor allem Mythenteile um den Wettergott, herausgearbeitet werden. Mit der Verführungsszene in Rubrum 6 wurde ebenfalls aus dem Mythenschatz um Baal geschöpft. Die Flucht, die Bata nach der Verleumdung antreten muß, führt konsequenterweise in den Libanon, die Heimat der Baalgötter. Dabei verrät der Autor weiterhin Kenntnisse aus den dort heimischen Mythen: Der Bau eines prachtvollen Schlosses, in dem Bata während seines Aufenthalts im Libanon wohnt, gehört zum Wettergott, und wahrscheinlich ist auch die Aufforderung an den Bruder, im Todesfall sieben Jahre zu suchen, eine Andeutung, die aus dem Siebenjahreszyklus des Gottes Baal stammt, dazu das Motiv der Wüstenjagd und die bemerkenswerte Stärke Batas, die nach den vorangegangenen Ereignissen, der Kastration und osirianischen Schwäche, nicht zu Bata passen will.

Der massive Einfluß vor allem kanaanäischer Motive in einer typisch ägyptisch konzipierten Handlung um Sonnenlauf und Königsgeburt muß Gründe haben, die nur aus den Ereignissen der Zeit heraus erklärt werden können.

### 3.2.1 Fremde Götter, Kulte und Mythen im Ägypten des Neuen Reiches

Mit der Herrschaft Ägyptens über Vorderasien im Neuen Reich mußten sich die Pharaonen der Gunst der dort wohnenden Götter versichern.<sup>787</sup> Dazu bedurfte es zunächst einer geistigen Auseinandersetzung mit diesen Mächten, die zu einer *translatio* fremder numinoser Kräfte führen mußte. Diese in religiösen Fragen tolerante Haltung kann in der Antike als Grundvoraussetzung der Kommunikation mit einem fremden Land angesehen werden.<sup>788</sup> So führen die politischen Beziehungen im Neuen Reich zu einem intensiven kulturellen Austausch mit den Ländern des Vorderen Orients. Die Eroberungspolitik dieser Epoche zwingt ägyptische Herrscher zur Anerkennung palästinensischer Gottheiten, zunächst überwiegend im Königs kult.<sup>789</sup> Mit vielen fremden Einwanderern und Handelsdelegationen kamen ebenfalls ausländische Götter ins Land, und mit diesen Göttern die mit ihnen verbundenen Kulte und religiösen Vorstellungen. Die Auseinandersetzung mit dem „Informationsgehalt“ fremder Götter führte im Lauf der Jahrhunderte zu einer fruchtbaren Wechselwirkung in den kulturellen Beziehungen. Der Papyrus d’Orbiney ist ein Zeugnis für die Kommunikationsfähigkeit Ägyptens auf theologischem Gebiet. Internationale Beziehungen und Wanderbe-

<sup>787</sup> Helck, Beziehungen, 448 ff.

<sup>788</sup> J. Assmann, Moses der Ägypter, 1998, 18-21.

<sup>789</sup> S. dazu Stadelmann, Gottheiten, 23 u. 136.

wegungen waren offenbar eine treibende Kraft für die Verbreitung und Integration von Mythen und religiösen Motiven, so daß wir ähnliche literarische Elemente in der gesamten Welt des Alten Orients, schließlich in der Antike und in der Welt des Christentums finden können.<sup>790</sup>

Man hat in Ägypten sowohl Texte mesopotamischen Ursprungs als auch aus dem syrisch-palästinensischen Raum gefunden.<sup>791</sup> Die Existenz dieser Dokumente beweist, daß es schon vor der 19. Dynastie professionelle Kenner vorderasiatischer Schriften am Königshof gab und daß man sich schon damals mit der geistigen Welt der Nachbarländer intensiv auseinandergesetzt hat. Größere Kultstätten für fremde Gottheiten, besonders für Baal, aber auch für Anat, Astarte und Hauron treten erst in der Ramesidenzeit auf.<sup>792</sup> Eines der Zentren der Verehrung ausländischer Götter war seit der 18. Dynastie der von Asiaten stark frequentierte Hafen *Prw-nfr* bei Memphis. Hier wurde vor allem der Seefahrergott Baal-Sapan verehrt, und hier saßen die Militärs und der sie befehligende Kronprinz.<sup>793</sup> Neue Mittelpunkte ausländischer Kulte dürften schließlich die in der 19. Dynastie gegründete Ramsesstadt mit dem Anat-Tempel und der schon traditionsreiche Tempel für den Gott Seth gewesen sein.<sup>794</sup> Die Residenzstadt der Ramessiden war nicht weit entfernt von dem Ort, an dem einst die Hyksos ihre Hauptstadt Avaris errichtet hatten. Weitere asiatische Kulte vermutet Stadelmann noch im Deltagebiet, aber auch im XX. oberägyptischen Gau von Herakleopolis.<sup>795</sup> Fremde Götter konnten nun aber auch, wie beispielsweise Reschef in Karnak, als Gastgottheiten in ägyptischen Tempeln verehrt werden.<sup>796</sup>

### 3.2.2 Staatsgötter – „Volksgötter“

Mit der Erweiterung des politischen und kulturellen Horizonts kamen die meisten der fremden Götter zunächst als Königsgötter ins Land.<sup>797</sup> Von ihnen wurden einige später auch von der Bevölkerung verehrt, andere aber

<sup>790</sup> S. dazu R. v. Ranke-Graves/R. Patai, Hebräische Mythologie, 1986; M. Görg, Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, 1992; O. Keel, Vom Recht der Bilder, gesehen zu werden., OBO 122, 1992.

<sup>791</sup> S. unter Rubrum 6 sowie 2.2.6.2 Die Sexualisierung der Feldfruchtbarkeit.

<sup>792</sup> Zum Folgenden s. Stadelmann, Gottheiten, 146-150.

<sup>793</sup> A.a.O., 33 m. Lit. in Anm. 7.

<sup>794</sup> M. Bietak, Zur Herkunft des Seth von Avaris, in: Ägypten und Levante I, 1990, 14-16. In der Ramsesstadt und Umgebung hielten sich auch viele Hethiter auf, wie die Grabungen ergaben, s. auch E. Pusch, Metallverarbeitende Werkstätten der frühen Ramessidenzeit in Qantir Piramesse/Nord, in: Ägypten und Levante I, 1991, 147 ff.

<sup>795</sup> Stadelmann, Gottheiten, 148 u. 75 m. Anm. 4.

<sup>796</sup> W. K. Simpson, Reshep in Egypt, in: Or 29, 1960, 64 f.

<sup>797</sup> Helck, Beziehungen, 472/473.

nicht. Stadelmann<sup>798</sup> und Helck<sup>799</sup> unterscheiden aufgrund der Beleglage zwischen einem Staatskult und einer eher „volkstümlichen“ Verehrung<sup>800</sup> vorderasiatischer Gottheiten. Dazu ist zu bemerken, daß es sich beim sogenannten „Volk“, das sich in Ägypten in Stelen an Gottheiten wandte, im Neuen Reich überwiegend um Priester und um gebildete Schichten gehandelt hat, also um jene 1% der Bevölkerung, die lesen und schreiben konnte.<sup>801</sup> Während aber die Könige in Göttinnen wie Anat oder Astarte überwiegend deren streitbaren Charakter verehrten und in ihnen Kriegsgöttinnen sahen, erkannten nicht-königliche Verehrer in denselben Göttinnen vor allem Heil-, Liebes- und Fruchtbarkeitsgottheiten. Vermutlich existierten im Umfeld dieser Göttinnen auch durch vorderasiatischen Einfluß geprägte Erzählungen und Mythen, wie man dem unter Rubrum 11 besprochenen Astartepapyrus entnehmen kann.



Bild 27: Qadschu, Min und Reschef

<sup>798</sup> Stadelmann, Gottheiten, 134.

<sup>799</sup> Helck, Beziehungen, 470 ff.

<sup>800</sup> S. dazu auch die Untersuchung von A. I. Sadek, Popular Religion in Egypt during the New Kingdom, HÄB 27, 1987. Eine Liste ausländischer Götter im NR findet sich ebd., 160 f.

<sup>801</sup> Baines, op. cit.



Bild 28: Die Göttin Qadschu mit Baal (?)  
in hoher Krone und mit Flam-  
menspeer.

Von den fremdländisch beeinflussten ägyptischen Gottheiten des späten Neuen Reiches ist die Göttin Qadschu eine der eigentümlichsten. Bei ihr handelt es sich laut Helck um eine im Ägypten des Neuen Reiches konstruierte Figur,<sup>802</sup> deren Wesen wohl vorderasiatischen Ursprungs ist. Von Ägypten aus strahlt ihr Einfluß schließlich wieder in die Ursprungsregionen zurück. In der erst während der 19. Dynastie auftretenden, dort aber häufig belegten Göttin hat man offenbar den reinen Fruchtbar-

keitsaspekt mächtiger und weit verbreiteter Göttinnen Vorderasiens wie Anat und Astarte zusammengefaßt.<sup>803</sup> Schon rein formal werden fremde Züge der Gottheit deutlich: Qadschu wird immer frontal dargestellt. Zeugnisse seltener Frontaldarstellungen nehmen im Neuen Reich als eine Formel der Andersartigkeit auffallend zu.<sup>804</sup>

Durch ihre Darstellung hat die Göttin Qadschu eine Außenseiterposition unter den ägyptischen Gottheiten und wird sichtbar als vorderasiatisch charakterisiert. In ihren Händen hält diese Göttin meist Schlangen und Pflanzen,

<sup>802</sup> Helck, *Beziehungen*, 463-466, mit Zusammenstellung der Belege. Keel, *Vom Recht der Bilder*, gesehen zu werden, in: OBO 122, 1992, 203 ff., sieht den Ursprung der in Ägypten erstmals nachweisbaren Qadschu jetzt in Anatolien/Nordsyrien Anfang des 2. Jhrt. v. Chr. S. a. I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal*, in: OBO 140, 1994.

<sup>803</sup> S. unter Rubrum 10.

<sup>804</sup> C. Müller, *Das Kalksteinfragment E. 6783 aus den Musées Royaux d'Art et d'Histoire in Brüssel und verwandte Frontaldarstellungen – eine Analyse*, in: GM 160, 1997, 69-83.

Symbole über die Macht der irdischen Fruchtbarkeit,<sup>805</sup> ähnlich der unter Rubrum 6 besprochenen Zweiggöttin. Qadschu wird entweder allein abgebildet, oft aber zusammen mit dem Zeugergott Min und dem Wetter- und Heilgott Reschef.<sup>806</sup> Wird Qadschu in einer Triade dargestellt, so scheinen Ikonographie und Konstellation der Figuren festgelegt zu sein (Bild 27). Qadschu steht stets in der Mitte, rechts von ihr aus gesehen der phallische Min und links Reschef mit dem Anch-Zeichen in der herabhängenden linken und dem Speer mit der Spitze nach oben in der vorgestreckten rechten Hand. Doch gibt es eine Stele dieses Typus im Museum von Kairo mit interessanten Ungereimtheiten (Bild 28). Die vorgestreckte Hand des Gottes Reschef greift ins Leere, statt einen Speer zu halten. Und statt Min scheint rechts von Qadschu vermutlich Baal mit hoher Krone zu stehen. Die Wesensverwandtschaft der beiden Gottheiten könnte den Künstler dazu verleitet haben, der Göttin statt Min den Wettergott zur Seite zu stellen.

Gebildete Schichten im alten Ägypten zeigen immer wieder die Tendenz, Elemente des Königs Kultes zu adaptieren. Das sexuelle Ambiente, das Bata wie Baal umgibt, und die Verbindungen dieser Götter zu Vorderasien würden gut in das Umfeld der fremdländischen Götter Qadschu und Reschef passen. Trotzdem taucht Bata hier nicht auf, auch nicht Seth oder Baal, sieht man von der etwas rätselhaften Stele aus Kairo ab, sondern Min. Wie aber Ludwig Morenz gezeigt hat, sind Min und Baal eng wesensverwandt.<sup>807</sup> Da eine Verbreitung der Konstellation Min-Qadschu-Reschef interessanterweise in die 19. Dynastie fällt, und damit exakt in das zeitliche Umfeld der Ramesiden und der Niederschrift des Papyrus d'Orbiney, ist zu fragen, ob Min auf diesen Stelen vielleicht als eine Art Ersatz für Baal diente, da dieser dem Königshaus zu sehr nahestand und als Dynastiegott von Privatleuten nicht abgebildet werden durfte?

### 3.2.3 Exkurs: Das Verführungsmotiv in der Josephsgeschichte

In einem kurzen, aber sehr interessanten Aufsatz hat Helmer Ringgren vermutet, daß Verbindungen des Papyrus d'Orbiney zu Teilen der biblischen Josephsgeschichte viel intensiver sein dürften als bislang angenommen.<sup>808</sup> Dies trifft in der Tat zu, wie wir gesehen haben. Es soll nun versucht werden,

<sup>805</sup> Zur Kraft der Schlange als Fruchtbarkeitssymbol vgl. K. R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament*, 1974, insbes. 110-113. Keel, op. cit., in: OBO 122, 1992, 208, sieht in der Schlangenkraft der Qadschu ihre „dämonische Lebensgier und -kraft“ ausgedrückt.

<sup>806</sup> Belege bei Helck, *Beziehungen*, 464/65.

<sup>807</sup> S. unter Rubrum 10.

<sup>808</sup> H. Ringgren, *Die Versuchung Josephs (Gen 39)*, in: *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament*, Festschrift f. J. Schabert, hrsg. v. M. Görg, 1989, 267-270.

einen Schritt weiter zu gehen und zu zeigen, weshalb es diese Verbindung der beiden Literaturwerke gibt.

Das Ägyptenbild, das uns die Josephsgeschichte vermittelt, ist im Gegensatz zum Ägyptenbild des Alten Testaments ein positives. Hier gilt Ägypten gemeinhin als Ort der Knechtschaft und der Sklaverei. Das Ägypten der Josephserzählung aber ist nach Manfred Görg kein historisches, sondern ein literarisches, fiktionales und somit perspektivisches Ägypten, das sich keiner bestimmten Zeit zuordnen läßt.<sup>809</sup> Damit handelt es sich wohl um ein Ägyptenbild der Erinnerung vormals kanaanäischer Einwanderer, das nach Kanaan zurücktransferiert und aktualisiert wurde.

Für den Namen des Potiphar hat man eine ägyptische Entsprechung gefunden. Aus der Spätzeit ist der Name  $p^3-dj-p^3 R^c$  überliefert, was mit „Der von Re gegeben wurde“ übersetzt wird.<sup>810</sup> Doch ist Potiphar keineswegs eine historische Person gewesen; die Namensform verweist vielmehr auf den zeitlichen Kontext der Niederschrift der Geschichte. Auch bei der Figur des Joseph dürfte es sich um keine historische, sondern um eine erfundene Figur gehandelt haben. In der Erzählung sieht Konrad von Rabenau<sup>811</sup> eine frei geschaffene literarische Erfindung mit dem Zweck, wichtige politische Anliegen mit Zielen der Weisheitsliteratur zu verbinden. Es geht laut von Rabenau um richtiges Handeln in schwierigen Situationen allgemein, um Überwindung von Streit und Bruderzwist, aber auch, wie Gen 43,31-34 schildert, um ägyptische Tischsitten bei Hofe und um Einbalsamierung, Mumifizierung und Totenklage von siebenzig Tagen laut Gen 50,1-3. Ägyptische Hofämter werden ab Gen 40,1 eingeführt, sogar die Einführung in das zentrale Verwaltungsorgan des Vezierats wird in Gen 41,42-43 geschildert. Der Einfluß Ägyptens auf die Länder des Ostmittelmeerraumes ist hinlänglich bekannt. Von Rabenau geht davon aus, daß die teilweise recht ausführliche Schilderung ägyptischer Institutionen und Gebräuche nicht zufällig ist, sondern deren Übernahme in Israel - mit Einschränkungen und Adaptionen - vorbereiten soll. Die Begegnung zwischen Jakob und dem Pharao in Gen 47,7-10 dürfte zeremoniellen Charakter gehabt haben und letztlich einen Akt gegenseitiger Anerkennung der beiden Kulturen symbolisieren. Diese hat wohl unter dem Königtum seit David stattgefunden, da hier und unter Salomo in Israel ein königliches Beamtentum nach ägypti-

<sup>809</sup> M. Görg, Das Ägypten des Alten Testaments bei Thomas Mann, in: Biblische Notizen, hrsg. v. M. Görg, 1993, 59-82.

<sup>810</sup> S. dazu zuletzt Hollis, op. cit., 100, m. Anm. 18.

<sup>811</sup> K. v. Rabenau, Inductio in Tentationem - Joseph in Ägypten, in: Ägypten-Bilder. Akten des „Symposiums zur Ägyptenrezeption“, Augst bei Basel, Sept. 1993, in: OBO 150, 1997, 35-49.

schem Vorbild aufgebaut wurde.<sup>812</sup> Aus Ägypten wurden sogar Inthronisation, Huldigung und Thron importiert, auch der Streitwagen, und sogar die für Israel fremde Sitte der Palastbestattung stammt wohl aus dem Ägypten der Libyerkönige unter der 22. Dynastie.<sup>813</sup>

Doch sind wegen der vormals kanaanäischen Einwanderung ins ägyptische Nildelta, die vor dem Neuen Reich stattfand, noch weitergehende Schlußfolgerungen möglich. Die Einwanderung Jakobs mit seinen Söhnen, die die späteren zwölf Stämme Israels verkörpern, und die Schilderung ägyptischer Verhältnisse in der Josephsgeschichte haben eindeutig den Charakter einer ersten Begegnung.<sup>814</sup> Offensichtlich hat die vermutlich im 8. Jh. v. Chr. entstandene Josephserzählung<sup>815</sup> noch positive Erinnerungen an diese frühe Einwanderungswelle und an den raschen wie erfolgreichen sozialen Aufstieg<sup>816</sup> einzelner Personen bewahrt. Immerhin hat man in Ägypten Aufnahme in Notzeiten erfahren. Die Ereignisse, die in der Josephsgeschichte geschildert werden, sind eindeutig sehr viel früher als ihre Niederschrift anzusetzen. Einen Hinweis liefert die in späterer Zeit verbotene Doppelhehe Jakobs. Sie gehört noch einer vormosaischen Epoche an, also der Zeit vor dem Auszug Israels aus Ägypten.<sup>817</sup> Möglich ist, daß man in Israel mit der Josephsgeschichte an dieses erinnerte, positive Ägyptenbild zur Zeit eines erneuten regen Kulturaustausches und unter dem Eindruck der verstärkten Bedrohung durch die Assyrer wieder anknüpfen wollte. Görg meint, dies könnte zur Zeit von Osorkon II. der Fall gewesen sein.<sup>818</sup>

Eine Integration fremder Einwanderer mit ihrem Gott Baal und deren sozialer Aufstieg in den folgenden Jahrhunderten nach der Einwanderung würde bereits hinreichend erklären, warum in Ägypten Mythen um den Wettergott adaptiert und neu bearbeitet werden mußten. Teile dieser neu geschaffenen mythologischen Literatur könnten später als Bausteine der Josephsgeschichte wieder nach Israel zurückgeflossen sein. Den Rücktransfer von einer vorderasiatisch geprägten, aber in Ägypten konstruierten Figur

---

<sup>812</sup> V. Rabenau, op. cit., 37. S. dazu auch bei M. Görg, Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten von den Anfängen bis zum Exil, 1997, 81 f.

<sup>813</sup> Nach einem Hinweis von K. H. Priese, zit. nach v. Rabenau, op. cit., 38.

<sup>814</sup> So C. Westermann, Genesis, 3. Teilband, Biblischer Kommentar Altes Testament, hrsg. v. S. Herrmann u. H. W. Wolff, 1982, 18; s. auch M. Görg, op. cit., in: Biblische Notizen, 1993, 70.

<sup>815</sup> Nach Görg, op. cit., in: Biblische Notizen, 1993, 69 ff.

<sup>816</sup> Vor allem in Verwaltung, Militär und in der Priesterschaft des Baal. Zu den Ramessidenherrschern als Nachfahren von eingewanderten Kanaanäern s. im folgenden Kapitel.

<sup>817</sup> E. Kalt, Biblisches Reallexikon, 1938, s. v. Jakob.

<sup>818</sup> Görg, op. cit., in: Biblische Notizen, 1993, 72.

haben wir schon am Beispiel der Göttin Qadschu erlebt. Ein ähnliches Ereignis ist auch von der Hauptgottheit im syrischen Baalbek bezeugt.<sup>819</sup>

Trotz der Verbindungen der Josephsgeschichte zu Teilen des ägyptischen Textes wie auch mit der letztlich dahinter stehenden kanaanäischen Mythologie wäre es übertrieben, in Joseph einen verkappten Baal sehen zu wollen, doch erinnern Sätze wie die im Mosessegen gesprochenen zweifellos an die Kraft von Gottheiten, wie sie Bata und Baal verkörpern:

„Und über Joseph sagt er:  
 Sein Land sei von Jahwe gesegnet!  
 Vom Köstlichsten, was der Himmel droben spendet,  
 und die Meeresflut, die drunten lagert.  
 Vom Köstlichsten, was die Sonne hervorbringt  
 Und vom Köstlichsten, was die Monde sprießen lassen,  
 vom Besten der uralten Berge  
 und vom Köstlichsten der Hügel der Vorzeit.  
 Vom Köstlichsten der Erde samt ihrer Fülle  
 ( ... )  
 Wie ein Erstlingsstier sei er, voll Hoheit,  
 und Wildochsenhörner seien seine Hörner.  
 Mit ihnen stoße er die Völker nieder  
 Allesamt (bis) an die Grenzen.“<sup>820</sup>

Sogar ein dezenter Hinweis auf Berge und auf Stiere fehlt nicht. Und Josephs Vater Jakob verrät schließlich, wer nun der Gott ist, der Joseph, dem „jungen Fruchtbaum an der Quelle“, den Segen spenden soll. Es fällt der Name des mit Baal verbundenen, ursprünglich ugaritisch-kanaanäischen Gottes El, der hier als El Schaddai bezeichnet wird,

„( ... ) der dich segnet mit der Segensfülle des Himmels droben und mit der Segensfülle der Tiefe, die unten sich lagert, mit der Segensfülle aus Brust und Mutterschoß, mit der Segensfülle der Ähren und Blüten.“<sup>821</sup>

Diese Sätze sind deutlich. Sie erinnern an Fruchtbarkeitsspendende Wetter- und Himmelsgottheiten. In dem im Alten Testament eher selten verwendeten Namen El Schaddai, bislang als „Gott der Allmächtige“ wiedergegeben, will Bernhard Lang jetzt einen Herrn über die Tier- und Pflanzenwelt, einen „Gott der Fluren“ oder „Gott des Feldes“ erkennen, dessen Herrschaftsbe-

<sup>819</sup> S. unter 3.3.1.1 Baal-*Biqac* und das Tal der Pinie.

<sup>820</sup> Dtn 33,13-17.

<sup>821</sup> Gen 49, 22-26.



reich auch die nicht urbar gemachten, mit Vegetation bedeckten Bergwälder einschließt.<sup>822</sup> Dies sind Eigenschaften, die von den Göttern El und Baal stammen. Jahwe selbst nimmt Züge des am Himmel dahinfahrenden Wolkenreiters Baal an, wenn er „seine Stimme ertönen“ läßt, und dann

„... rauschen die Wasser am Himmel. Wolken führt er herauf vom Rand der Erde; er läßt es blitzen und regnen, aus seinen Kammern entsendet er den Wind.“<sup>823</sup>

Von jenem El Schaddai, dem Gott der Felder und Fluren, erhält nun Joseph Kraft und Segen. Sollte man sich da wundern, wenn die Figur des in Ägypten agierenden und „ägyptisierten“ Kanaanäers Joseph, des „Erstlingsstiers“, der für Fruchtbarkeit und Wohlstand sorgt, Züge in sich aufnimmt, die man auch von Bata recht gut kennt? Stoff aus ägyptischen Quellen war bereits da und bot sich dem oder den Verfassern der Josephsgeschichte geradezu an. Trotz vorgenommener redaktioneller Veränderungen in einer insgesamt völlig neuen Erzählung schimmern an entsprechenden Stellen Bilder und Motive der ägyptischen Geschichte klar und unverkennbar durch. Selbst eine Todes- und Auferstehungsmetaphorik läßt sich erkennen. Joseph hält sich an Orten auf, die an Unterwelt und Tod erinnern,<sup>824</sup> was man von sterbenden und wiederauferstehenden Gottheiten wie Baal und Osiris gut kennt. Der Brunnen, in den Joseph von seinen Brüdern geworfen wird, bevor er nach Ägypten kommt, hat zweifellos den Charakter eines jenseitigen Ortes. Auch der Aufenthalt im Gefängnis nach der Verleumdung durch die Frau des Potiphar ist durchaus von ähnlicher Valenz wie der Status von Bata im Exil. Nach dem (unterweltlichen) Gefängnisaufenthalt erfolgt der erneute, diesmal endgültige Aufstieg. Anlaß dafür ist die Deutung von Pharaos Traum als Hinweis auf den siebenjährigen Zyklus der Dürre und Fruchtbarkeit, der letztlich aus dem Zyklus um Baal stammen dürfte und vermutlich auch den ägyptischen Text beeinflußt hat.<sup>825</sup>

Letztlich umfaßt die Wirkung des Segens von El Schaddai auch noch die Frucht des Leibes, also den Bereich der menschlichen Sexualität. All diese Kräfte werden im Alten Testament nicht mehr Baal, sondern dem Gott Israels zugeschrieben. Diese Neuzuweisung spezifischer göttlicher Kräfte könnte auch der Grund für eine Neudefinierung von altem, kanaanischem

<sup>822</sup> S. dazu B. Lang, JAHWE der biblische Gott, 2002, 132 u. 253.

<sup>823</sup> Jer 10,13; s. bei Lang, op. cit., 182, mit weiteren Beispielen. Zu Jahwe als Herrn der Ernte s. ebd., 180 ff.

<sup>824</sup> H. Ringgren, Die Versuchung Josephs (Gen 39), in: Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament, Festschrift f. J. Schabert, hrsg. v. M. Görg, 1989, 269; ähnlich auch Görg, op. cit., in: Biblische Notizen, 1993, 80.

<sup>825</sup> S. u. Rubrum 8.

Mythenmaterial sein, wie es inhaltlich noch im Text von Bogazköy überliefert ist. Wachstum und Wohlstand eines Hausstandes werden nicht durch sexuelle Begegnung ausgelöst, woran die Potiphar-Szene noch erinnern soll, sondern durch die willentliche Schöpferkraft eines Gottes, wie sie bereits in den Texten von Ugarit belegt ist.<sup>826</sup> Dies würde bedeuten, daß man Joseph u.a. zum Träger ursprünglich mit Baal verbundener Eigenschaften gemacht hat. Dadurch sollten wohl dessen Kräfte assimiliert und in den Dienst der Jahwe-Religion gestellt werden. Der oder die Verfasser biblischer Texte wußten dabei offenbar sehr genau, daß im Pharaonenland bereits inhaltlich entsprechend veränderte, für ihre Zwecke sehr gut brauchbare Mythenteile um den Wettergott existierten. Hierin sehe ich einen weiteren der möglichen Gründe für die erneute Bearbeitung des ursprünglich kanaanäischen Materials durch den Verfasser der Josephsgeschichte, denn ein zentrales Problem im jungen Staat Israel waren die vielen heidnischen „Götzen“, vor allem die weit verbreiteten und damit sehr populären Kulte des Baal im näheren Umfeld, gegen die man sich durchsetzen mußte. Somit hat man das Potiphar-motiv wohl sehr bewußt und instrumentell in Szene gesetzt.

### 3.3 Der Papyrus d'Orbiney und das Königtum

Mit den kanaanäischen Einwanderern kam Baal aus Palästina nach Ägypten. Baal wurde dort ägyptisiert. Dem Wettergott hat man schon vor dem Neuen Reich im Delta ein Seth-Heiligtum errichtet, das jetzt, zur Zeit des Neuen Reiches, immer mehr an Bedeutung gewinnen sollte. Für eine Gottheit wie Baal bedeutet die „Einwanderung“ nach Ägypten zunächst, daß sie sich neuen Gegebenheiten anpassen mußte. Die mit dem Gott importierten Mythen müssen kultpolitischen, geographischen wie klimatischen Bedingungen Ägyptens angepaßt werden. Zu welchem Zeitpunkt eine Transformation des kanaanäischen Mythos um den Wettergott stattfand, läßt sich nicht sagen. Geschah die Umarbeitung schon früh, kurz nachdem die eingewanderten Stämme aus Kanaan ihren Gott mitgebracht hatten? Das geistige Zentrum für Mythen über den Wettergott dürfte jenes Seth-Heiligtum im Delta gewesen sein. Somit könnte die Adaption mitgebrachter Mythen auf ägyptische Verhältnisse im Umfeld des Seth-Tempels schon vor der 18./19. Dynastie begonnen haben. Es besteht also die Möglichkeit, daß der ramesidische Autor, was Rubrum 6 mit der Verführungsszene betrifft, auf einen bereits auf ägyptischem Boden veränderten mythologischen Inhalt zurückgreifen konnte. Ramessidisch ist mit Sicherheit das Gesamtkonzept der Erzählung, die Integration des Gottes Baal in den Sonnenlauf. Vor allem

---

<sup>826</sup> Zu den Ugarit-Mythen vgl. unter 2.2.6.3 Ein kanaanäischer Mythos vom Wettergott – Urbild für das Verführungsmotiv?

dieser Geist der Integration läßt eine ramessidenzeitliche Komposition des Textes erkennen. Es stellt sich nun die Frage, wer die Ägyptisierung von vorderasiatischen Mythen um den Wettergott, seine Einbindung in den Sonnenlauf und in das Königtum, gefördert haben könnte. Den Papyrus zeichnen hohe Beamte als Gewährsmänner. Es wird der Name des Kronprinzen genannt. Am Schluß der Erzählung wird ein Pharao inthronisiert. Deswegen ist es jetzt an der Zeit, die Rolle des Königtums der Ramessiden zu untersuchen.

Da es in der Erzählung um Thronfolge geht, wurde bereits von Leonard Lesko eine politische Relevanz des Textes vermutet.<sup>827</sup> Er folgert, die Frage der Nachfolge könne ein wichtiges Anliegen der neuen ramessidischen Dynastie gewesen sein, weil sich dieses Problem noch in weiteren Literaturwerken der Ramessidenzeit nachweisen läßt.<sup>828</sup> In allen Erzählungen spielt dabei laut Lesko eine sethische Figur eine wichtige Rolle. Diese Figur sieht er im Papyrus d'Orbiney in Anubis als dem älteren Bruder. Seth sei einer der wichtigsten Götter der Ramessidenkönige, und so müßten die Erzählungen im Zusammenhang mit der Ramessidendynastie gesehen werden. Völlig verkannt wird dabei die Rolle Bata. Er ist die Hauptfigur und wird schließlich König. Daß Bata über dieselbe enorme Kraft wie Seth verfügt, wird durch die „große Kraft“, *ph.tj-c3*, die die Frau des Anubis in Rubrum 6 so bewundert und mit der er auch den Soldaten des Königs das Fürchten lehrt, demonstriert.<sup>829</sup> Die Seth- bzw. Baalrolle, die Bata verkörpert, erzeugt zunächst Widerspruch, da die Handlung sich am Sonnenlauf orientiert und viele osirianische Elemente enthält, insgesamt also ein typisch ägyptisches Geschehen wiedergibt.

### 3.3.1 Seth-Baal als ramessidischer Königsgott

Seth ist ein Gott der rohen, physischen Gewalt. Als Mörder des Osiris ist er ein Feind des Lebens. Daher mutet es geradezu unglaublich und provokativ an, wenn sich Könige Ägyptens, die beiden Sethos-Könige der 19. Dynastie, in ihrem Namen unmittelbar auf diesen problematischen Gott berufen.

Ursprünglich war das Wesen des traditionellen Gottes Seth vielschichtig.<sup>830</sup> Die Identifikation des Sturm- und Wüstengottes Seth mit ausschließ-

<sup>827</sup> Das Folgende nach L. H. Lesko, *Three Late Egyptian Stories Reconsidered*, in: *Egyptological Studies in Honour of R. A. Parker*, hrsg. v. L. H. Lesko, 1986, 98-103.

<sup>828</sup> Zum Streit des Horus und Seth s. unter 3.3.3 Exkurs: Die Erzählung vom Streit des Horus und Seth: Eine thebanische Reaktion auf das ramessidische Königsdogma?

<sup>829</sup> Zu „Bata, groß an Kraft“ s. 3.4 „Was Bata betrifft: Seth ist es!“

<sup>830</sup> H. te Velde, *Seth, God of Confusion*, 1977, der, wie schon die Untersuchung von J. Zandee, *Seth als Sturmgott*, in: *ZÄS* 90, 1963, 144 ff., den Gott Seth in sehr differenziertem Licht erscheinen läßt.

lich negativen Zügen dürfte erst durch seine Verfehlung in der Spätzeit erfolgt sein. Der uralte Königsgott Seth<sup>831</sup> war ein Gott von gewaltiger Potenz und Zeugungskraft, dessen Kastration durch Horus zunächst notwendig erscheint, damit diese Kräfte sich nicht unkontrolliert entfalten.<sup>832</sup> Nach der Kastration wird das verletzte Geschlechtsorgan des Seth geheilt, so daß seine Zeugerkraft offenbar erst nach Verstümmelung und Kampf nutzbringend zur Verfügung steht. Der Kräfte des Seth bedienen sich vor allem der Sonnengott und der König; sie gehen in Re,<sup>833</sup> aber auch in den Herrscher ein. Seth ist also nicht nur Donnerer und kosmischer Störenfried; in Sonnenlauf und Königskult ist Seth unverzichtbar.

Auch Baal ist als Wettergott und Donnerer wie Seth eine ehrfurchtgebietende Erscheinung. Als Wettergötter besaßen beide Gemeinsamkeiten, was ihre Identifikation möglich gemacht hat. Auch wenn Baal unkontrollierbare Kräfte besitzt, so ist er doch keine rohe, gewalttätige Gottheit. Er verkörpert in den Ländern des Ostmittelmerraumes den lebensnotwendigen Regen. In der Epoche der Niederschrift des Papyrus d'Orbiney spielt er nicht mehr die Rolle einer Gottheit, die in Ägypten unter „ferner liefen“ verehrt wird. Baal ist jetzt in seiner *interpretatio aegyptiaca* als Seth der mächtige Dynastiegott der Könige des Geschlechtes der Ramessiden. Durch die 19. Dynastie ist er neben traditionellen Göttern wie Re, Ptah, Osiris und Amun zur bedeutendsten Götterpersönlichkeit im Land geworden. Zwar wurde Baal bereits in der 18. Dynastie in Ägypten von den Königen verehrt,<sup>834</sup> doch eine direkte Verbindung zur Dynastie wird erst mit den folgenden ramessidischen Herrschern hergestellt. Sethos I. identifiziert sich als erster König offen mit dem Gott Baal. Er ist:

„starkherzig wie Baal“<sup>835</sup>

und gegenüber Feinden des Landes:

„groß an Schrecken wie Baal über den Fremdländern“.<sup>836</sup>

Der König läßt sich jetzt in einer Pose gegenüber den Feinden darstellen,<sup>837</sup> die in der Ramessidenzeit sehr häufig nachweisbar ist (Bild 29). Sie beruht

<sup>831</sup> Man beachte die Seth-Titel der Könige der 2. Dynastie.

<sup>832</sup> Auch te Velde, op. cit., 56, sieht die Potenz des Seth zunächst als elementar und unkontrollierbar, „which require to be shaped and integrated before they can be truly fruitful.“

<sup>833</sup> Siehe dazu Barta, op. cit., in: MÄS 28, 1973, 124, u.a.

<sup>834</sup> Stadelmann, Gottheiten, 39 ff.

<sup>835</sup> LD III, 127 a. Helck, Beziehungen, 448. Weitere Vergleiche königlicher Kraft mit dem Wettergott ebd.

<sup>836</sup> LD III, 130 a.

<sup>837</sup> Zu den Darstellungen des Erschlagens der Feinde s. S. Schoske, Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten, Diss. Heidelberg

vermutlich auf der Ikonographie von Baal mit seinem Speer, jenem Speer aus Pinienholz, der Blitz und Donner verkörpert, wie er im magischen Papyrus Leiden beschrieben wird.<sup>838</sup> Charakteristisch ist, das dieser Speer von oben, wie der Blitz, vom Himmel, niederfährt. Diese gewaltige, zerstörerische Macht des zürnenden Unwetters ist es, die sich Pharao von Baal aneignet, wenn er als Kriegsherr unter den Fremdländern erscheint. Die textlichen Zeugnisse, die Helck über das Erscheinen Pharaos als Seth-Baal anführt,<sup>839</sup> sind noch aus heutiger Sicht beeindruckend. Wie kam es zu dieser Aufwertung Baals in Ägypten?

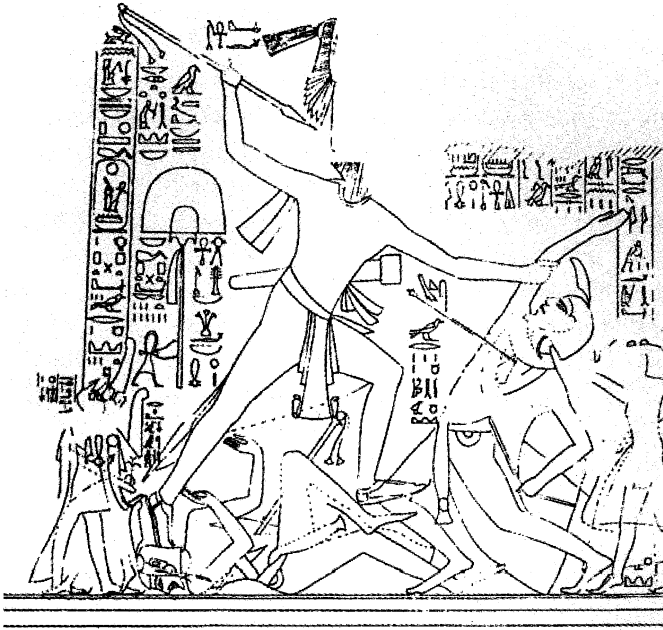


Bild 29: Sethos I. mit dem herabstoßenden Speer.

1982. Vor den Ramessiden ist lediglich einmal ein Erstechen eines Feindes mit einer langen Lanze belegt (Schild des Tutanchamun); erst ab Sethos I. tritt der König mit dem kurzen Speer in Erscheinung, der, ähnlich wie bei Baal, von oben herabfährt.

<sup>838</sup> S. unter Rubrum 9. S. auch die Darstellung der Baalgötter bei Cornelius, op. cit., in: OBO 140, 1994, 172 mit pl. 45 (BM5) sowie 175 mit pl. 46 (BM9).

<sup>839</sup> Helck, Beziehungen, 448, s. unter Rubrum 12. S. auch A. Roccati, *Lessico Meteorologico*, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, Bd. 1: Sprache. Zu Ehren von W. Westendorf, 1984, 354.

Mit der Dynastie der Ramessiden, die aus dem Delta stammte, folgte nach der Amarnazeit ein Herrschergeschlecht, das eine unglaubliche Neuerung einführte. Das Herrscherhaus knüpfte mit seiner Abstammungslehre eine direkte Verbindung zu Seth-Baal. Auf der 400-Jahr-Stele<sup>840</sup> Ramses' II. wird die Abkunft des Geschlechts von dieser fremdländischen Gottheit regelrecht proklamiert. Mit dieser Proklamation folgen die Ramessiden einer Tradition: Seit ältester Zeit legitimieren Pharaonen ihre Herrschaft aus ihrer göttlichen Abkunft.<sup>841</sup> In der 18. Dynastie leiten sich die Könige vom Sonnengott Amun her, von dem sie nach der sogenannten Geburtslegende in Verbindung mit der Königin gezeugt wurden.<sup>842</sup> Das traditionsreiche Geschlecht dieser Dynastie endet schließlich in den Wirren der Amarnazeit, so daß der Staat unter General Haremhab und der nachfolgenden 19. Dynastie der Ramessiden einer Konsolidierung bedurfte. Wie so häufig in der Geschichte sind es die Militärs, die in kritischen politischen Situationen eingreifen und die Macht übernehmen. Auch Ramses I., der Dynastiegründer der nun folgenden 19. Dynastie, entstammte dem Militär. Dynastische Übergänge aber bedeuteten immer einen tiefen Einschnitt im gewohnten Geschichtsverlauf und bedurften einer Legitimierung, die seit je durch sorgfältige propagandistische Maßnahmen abgesichert werden mußte.<sup>843</sup> Folglich stand auch die neue ramessidische Dynastie unter dem Zwang, ihre göttliche Herkunft zu legitimieren. Ihre Könige aber erweiterten nun die alten Dogmen der solaren Abkunft und begründeten eine neue, völlig eigene Abstammungslehre. Auf der 400-Jahr-Stele bezeichnet Ramses II. Angehörige seiner Dynastie als irdische Nachfahren des Gottes Seth. Stadelmann<sup>844</sup> will in diesem Verhalten Parallelen zum Text des Papyrus Westcar sehen, gemäß dem die Könige der 5. Dynastie von einer irdischen Mutter mit dem Sonnengott gezeugt und dadurch legitimiert worden sind. Ramses II. selbst nennt sich „Sohn des Seth“!<sup>845</sup> Die 400-Jahr-Stele enthält nach dem Vorbild des Turiner Königspapyrus sogar eine fiktive Datierung unter dem „König Seth“.<sup>846</sup> Grund für die propagandistische Darstellung einer göttlichen Abkunft hatte Ramses II. laut Stadelmann vor allem deswegen, weil die bürgerliche Herkunft seiner aus der alten Hyksosstadt Avaris stammenden Vorfahren durchaus noch im

<sup>840</sup> Das Folgende nach R. Stadelmann, Die 400-Jahr-Stele, in: CdÉ 40, 1965, 46-60, der frühere Literatur zur Stele aufarbeitet.

<sup>841</sup> Barta, op. cit., in: MÄS 32, 1975.

<sup>842</sup> Brunner, Gottkönig.

<sup>843</sup> W. Helck, Die Prophezeiung des *Nfr.tj*, 1970. Dazu auch Blumenthal, op. cit., in: ZÄS 109, 1982, 1-27.

<sup>844</sup> Stadelmann, Gottheiten, 57.

<sup>845</sup> R. Stadelmann, Die 400-Jahr-Stele, in: CdÉ 40, 1965, 54 m. Anm. 2.

<sup>846</sup> Der Name des Gottes wurde in eine Kartusche geschrieben.

Gedächtnis der Öffentlichkeit gewesen sein könnte, so daß eine göttliche Thronlegitimation geboten schien:

„Die Könige der 18. Dynastie waren dem Königsdogma nach von Amun gezeugt. Auch Ramses II. bezeichnet den Amun als seinen Vater, ebenso wie den memphitischen Ptah; sein Name ‚*R<sup>c</sup>-ms-sw*‘ heißt ‚Re hat ihn gezeugt‘. Dagegen beinhaltet die Aussage, daß der Gott Seth Ahnherr des Geschlechts ist, eine ganz anders geartete Vorstellung von der Göttlichkeit der Familie, die nicht mit dem Königsdogma verbunden ist, nach dem nur der jeweilige König von Gott gezeugt ist. Denn dann ist nicht nur der König göttlicher Herkunft, sondern auch seine ganze Familie, und was noch wesentlicher für die Stellung des ramessidischen Königshaus gewesen sein dürfte, auch die Vorfahren, die noch nicht königlicher Abkunft waren, sind damit göttlicher Abkunft.“<sup>847</sup>

Mehr als ungewöhnlich mutet es an, wenn sich auf einer Stele ein ägyptischer König und sein Geschlecht ausgerechnet auf den gewalttätigen Osirismörder Seth als „Vater der Väter“ beruft. Begreifbar wird der Schritt von Ramses II. erst, wenn man davon ausgeht, daß Seth nicht immer gleich Seth ist und sich hinter der Dynastiegotttheit niemand anderes als der mächtige und vielschichtige Gott Baal verbirgt.<sup>848</sup> Der Dynastiegott vereint in sich die positiven Züge des alten Seth, wie gewaltige Kraft und Potenz, mit der schöpferischen Potenz des Baal. Damit ist der Seth der Ramessiden nicht einfach gleichzusetzen mit dem traditionellen Seth, dem Osirismörder. Seth als Dynastiegott der Ramessiden ist die ägyptische Version von Baal (Bild 30). Ramses II. bringt dies auf den Punkt, denn er ist

„Seth-Baal in Person“,<sup>849</sup>

<sup>847</sup> R. Stadelmann, Die 400-Jahr-Steile, in: CdÉ 40, 1965, 54 f.

<sup>848</sup> Zur vielschichtigen Erscheinung des Gottes Seth: H. te Velde, Seth, God of Confusion, 1977; Barta, op. cit., in: MÄS 28, 1973, 122-132; RÄRG, s.v. „Seth“. Zu Seth-Baal s. bei Stadelmann, Gottheiten, 32-47. Zu Seth-Baal als Familiengott der Ramessiden s. auch P. Montet, La stèle de l' an 400 retrouvée, in: KÊMI 4, 1931-33, 191-215; zu Seth als Sturmgott: J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 144 ff.; zu Seth als Baal-Reschef-Typus der Ramessiden Zandee, ebd., 148. Zandee, op. cit., 155, sieht in Seth ursprünglich „eine allgegenwärtige Naturkraft“ mit schöpferischen, aber auch chaotischen Zügen. Zur Herkunft des ramessidischen Königsgottes s. den Aufsatz von Bietak, op. cit., in: Ägypten und Levante I, 1990, 9-16.

<sup>849</sup> K. A. Kitchen, Ramesside Inscriptions, Bd. II, 1979, 90, § 298, L<sub>1</sub>.

wenn er in der Kadeschschlacht erscheint. Mit der Kraft des Wettergottes wirft er die Feinde nieder, so wie Bata dies mit den Soldaten Pharaos in Rubrum 12 tut.

Baal war in Vorderasien vor allem wegen seines Kampfes gegen den chaotischen Meergott Jam und wegen seiner Eigenschaften als Donnerer nicht nur Kriegsgottheit, sondern auch eine bedeutende Schöpfer- und Fruchtbarkeitsgottheit. Bildlichen Ausdruck findet die Schöpfermacht Baals durch ihm geweihte Skarabäen.<sup>850</sup> Diese typisch ägyptischen Symbole für

solare Schöpfung wurden sogar im palästinensischen Raum gefunden und belegen nicht zuletzt die Nähe Baals zum Sonnengott.<sup>851</sup> Ramses III. nennt sich im Papyrus Harris I. sogar „Chepri-Seth, wenn er wütend ist“.<sup>852</sup>

Dieses Konstrukt definiert sich vermutlich über die schöpferischen Aspekte der beiden Götter Chepri und Baal; hinzu kommt aber noch die ungeheuere und rasende Kraft des Wettergottes. Man wird hier sofort wieder an einige Stellen des Papyrus d'Orbiney erinnert, und zwar an die Vernichtung der Truppen Pharaos in Rubrum 12, aber auch an Rubrum 6 mit der Aussaat und der folgenden Fruchtbarkeitsphase, wobei Bata die großen Säcke mit Saatgut trägt und seine



Bild 30: Seth-Baal auf der 400-Jahr-Stele.

<sup>850</sup> O. Keel/M. Shuval/Ch. Uehlinger, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III. Die frühe Eisenzeit, in: OBO 100, 1990, Tafel XIII.

<sup>851</sup> Man beachte dabei auch die Parteilichkeit des Sonnengottes für Seth-Baal in der Erzählung vom Streit des Horus und Seth, s. unter 3.3.3 Exkurs: Die Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth.

<sup>852</sup> S. unter Rubrum 22. Zur Verbindung von Sonnengott und einer Wettergottheit s. unter 3.3.1.1 Baal Biqu<sup>c</sup> und das Tal der Pinie.



große Kraft von der Frau des Anubis bewundert wird, bevor diese ihn zu verführen versucht.

Hinter der Figur der Dynastiegottheit steht also eine schöpferische, dem solaren Gott Min ähnliche, vielschichtige semitische Wetter- und Himmels-gottheit, in welcher auch die positiven Eigenschaften des alten Königsgottes Seth integriert sind.<sup>853</sup> Diese positiven Eigenschaften eines neuen Seth-Baal galt es im Papyrus d'Orbiney herauszustellen, was zunächst den enormen Einfluß fremder Mythen um den Wettergott erklärt. Nachdem man den Text als Ganzes gelesen hat, verschieben sich auch Akzente in den Eingangs-rubren. Nachträglich begreift man, daß Wohlstand und Viehvermehrung nicht nur dem Sonnengott, sondern auch dem Wirken der Dynastiegottheit



Bild 31: Stele des Sethi-er-neh

zugeordnet werden sollen. Damit aber aus dem alten, semitischen Baal ein neuer ägyptischer Dynastiegott geformt werden kann, mußte der Gott von einer ihm noch anhaftenden Erinnerung an eine Fruchtbarkeitsgottheit mit alter kanaanäischer Ausprägung abgelöst werden. Dies erklärt die versuchte Verführung Batas in Rubrum 6, die schließlich zu seiner Desintegration führen muß, unschwer erkennbar als ein umgearbeitetes älteres und typisch kanaanäisches mythologisches Konzept, das von Einwanderern einst aus Palästina mitgebracht worden sein dürfte und in weitgehend ursprünglicher und damit noch unverfälschter Form im Text aus Bogazköy überliefert ist.

Die (versuchte) Verführung, die bewußt im Kontext der Aussaat erfolgt, spiegelt daher zunächst eine mythologische Tradition zur „Befruchtung“ der Felder durch Stiergott/Wettergott und Göttin, die vor dieser Einwanderung für einige Stämme im palästinensischen Raum Gültigkeit hatte. Die neue

<sup>853</sup> Man beachte die Aussage über den Gott Seth zur Zeit von Ramses IV: Der König ist wie „Seth, der sehr Starke, in dessen Gliedern Baal ist“, dazu H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, 1924, 186.

Situation in Ägypten aber widerspricht den alten Gegebenheiten Palästinas und auch einer Entwicklung, wie sie in Ägypten stattgefunden hat. Wenn Bata ausgerechnet zur Zeit der Feldbestellung „verführt“ werden soll, so tauchen Assoziationen auf, die klimatisch wie kulturgeschichtlich nicht nach Ägypten gehören. Als die kanaanäischen Einwanderer nach Ägypten gekommen sind und ihren Wettergott mitbrachten, fanden sie dort gänzlich andere Bedingungen vor. Im Gegensatz zum Ostmittelmeerraum spielt im Pharaonenreich der vom Himmel fallende Regen überhaupt keine Rolle für die Landwirtschaft. Lebensspendend ist einzig das Überschwemmungswasser des Nils. Unzweifelhaft mußte allein wegen der klimatischen Verhältnisse auf ägyptischem Boden ein gänzlich anderer Typus von Vegetationsmythen gedeihen als in Ländern, in denen es regnet. Daher begegnet uns im Kult des Sonnengottes und im Osiriskult<sup>854</sup> ein gänzlich anderes Konzept des Wachstums. Die großen Göttinnen Ägyptens sind, wie der Name Hathor nahelegt, das „(kosmische) Haus des (Himmels)gottes Horus“, wohl schon seit ältester Zeit der Hochkulturphase vor allem Himmelsgöttinnen;<sup>855</sup> einen direkten Einfluß auf das Pflanzenwachstum haben diese im von Pharaonen beherrschten Staat nicht oder nicht mehr. Als Muttergöttinnen sollen sie (solare) Schöpfungsgötter und tote, zur Sonne zurückgekehrte Könige durch zyklische Wiedergeburt regenerieren. Der Aufgabenbereich der bedeutenden Göttinnen ist aus ägyptischer Sicht eindeutig definiert.

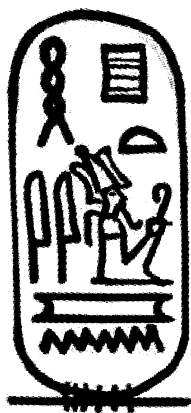
Die Verweigerung des Antrages im Umfeld der Aussaat und die nun folgende Rache der Frau des Anubis könnten dem Zweck dienen, einen erinnerten mythologischen Sachverhalt, der vormals kanaanäischen Ursprungs war, aus ägyptischer Sicht neu festzulegen und sich vom alten Konzept endgültig abzugrenzen. Durch das Initiationsschema wird der Gott Bata, der im Kontext der Ereignisse um Rubrum 6 Züge eines kanaanäischen Gottes annimmt, aus dem vormals kanaanäisch-mythologischen Hintergrund desintegriert, um aus ihm durch Tod und Verwandlungen eine völlig neue Figur zu formen. Durch seine Einbindung in den Sonnenkreislauf und Osiriskult wird die Voraussetzung dafür geschaffen, daß Bata, alias Seth-Baal als Dynastiegott, am Schluß als ägyptischer König erscheinen kann. So wird zu Beginn der Ereignisse, also unmittelbar nach der versuchten Verführung, eine zunächst regressiv erscheinende Flucht Batas in den Libanon angetreten, also zurück in die ursprüngliche Heimat der Baal-Gottheiten, vielleicht

<sup>854</sup> J. G. Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult*, 1980.

<sup>855</sup> Eine zusammenfassende Darstellung der Muttergottheiten fehlt. Vgl. dazu J. Assmann, in: LÄ IV, s.v. „Muttergottheit“. Nur bei einer im Staatskult weniger bedeutenden Göttin, der Fang- und Feldgöttin *Šh.t*, können dagegen Vorstellungen über Fruchtbarkeit nachgewiesen werden, besonders in der Spätzeit, vgl. W. Guglielmi, *Die Feldgöttin Šh.t*, in: WdO VII, 1973/74, 206-227. insbes. 209.

sogar zu einem ganz bestimmten Kultort, der im Neuen Reich eingerichtet worden ist.<sup>856</sup> Verständlich wird außerdem, warum Bata dort, im Land der Baalgötter, weitere fremde Mythenfragmente in sich aufnehmen muß wie das prachtvoll ausgestattete Wetterschloß, die Feindschaft zum Meer, eine nach wie vor ungewöhnliche Aktivität als Jäger und eine unglaublich kämpferische Stärke gegenüber den Soldaten des Pharao.

Das Geschehen nach der Aussaat bringt Bata und damit auch Baal zunächst mit Osiris in Beziehung. Letztere sind sterbende und wiederauferstehende Götter. Batas Phallusverlust im Wasser, der Wels, dazu der Schwächezustand des Gottes, aber auch sein Eingehen in einen Baum sind typische, wegen der Selbstkastration aber völlig neu interpretierte Osiris-



Name von  
Sethos I.

Besonders deutlich tritt eine veränderte osirianische Vegetationsmotivik im merkwürdigen Ritual des bewässerten Pinienzapfens ans Licht, ein Ritual, das an den Kornosiris erinnert, an die Auferstehung des Osiris als Vegetationsgott. Mit Hilfe ursprünglicher Gemeinsamkeiten der Götter Baal und Osiris als sterbende und wiederauferstehende Erzeuger der Vegetation gelingt dem Autor gewissermaßen eine Quadratur des Kreises: Der Dynastiegott Seth-Baal kann Osiris angeglichen werden. Damit löst sich ein Widerspruch, den viele moderne Bearbeiter wegen der Seth-Rolle Batas empfunden haben, in Wohlgefallen auf.

Sethos II., dessen Name auf dem Papyrus steht, hat, wie schon sein Namensvorgänger Sethos I., deutlich und für alle sichtbar den Schritt vollzogen,

Seth-Baal an Osiris anzugleichen. Die beiden Sethoskönige lassen den Gott Seth, der Bestandteil ihres Königsnamens ist, sogar mit dem hieroglyphischen Zeichen des Gottes Osiris schreiben!<sup>857</sup> Schon im Grab von Sethos I. im Tal der Könige und im Osiris-Tempel von Abydos schreibt sich „Sethos“ statt mit dem sitzenden Seth-Zeichen mit dem Zeichen des sitzenden Osiris mit typischer Atef-Krone und Krummstab, gefolgt von den zwei Schilfblättern *jj/y*.

<sup>856</sup> Zu Baal-Biqā<sup>c</sup> s. im nächsten Kapitel.

<sup>857</sup> E. Hornung, *The Tomb of Pharaoh Seti I./Das Grab Sethos' I.*, photographiert von H. Burton, 1991, 156/157 m. Abb. 92/93 u. zahlreichen anderen Abb. im selben Band. Ähnlich auch die Schreibung Sethos I. in Abydos. Diese Schreibung des Königsnamens nur mit dem Osiris-Zeichen und den beiden *jj* fehlt bei J. v. Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*<sup>2</sup>, in: *MÄS* 49, 1999, 149-153. Erik Hornung hat mich in einem Gespräch über die Verbindung von Seth-Baal mit Osiris an die eigenartige Schreibung von Sethos I. erinnert.

Dies ist geradezu ein ungeheuerlicher Schritt. Bislang wurde angenommen,<sup>858</sup> die Namensschreibung von „Sethos“ sei wegen einer beginnenden Verfemung Seths oder aus Gründen der Pietät bzw. Rücksichtnahme gegenüber dem Osiriskult im Grab- und Totenkult verändert worden. Diese Annahme ist, wie sich hier zeigt, völlig irrig, schon deswegen, weil Sethos seinen Namen rein lautlich hätte schreiben können. Er verwendet mit erklärter Absicht das Zeichen des Auferstehungs- und Vegetationsgottes Osiris für seinen Sethos-Namen, und zwar, um seinen persönlichen Familiengott Seth-Baal mit Osiris zu verbinden. Dies ist möglich, weil sein Gott Seth-Baal ja nicht der gewalttätige Osirismörder Seth ist, sondern der vormals kanaanäische, vegetationserschaffende und lebensspendende Wetter- und Himmels-gott Baal. Von einer angeblich beginnenden Verfemung des traditionellen Gottes Seth gibt es zu dieser Zeit noch überhaupt keine Spur! Die Wahl des Osiris-Zeichens für die Schreibung von „Sethos“ war folglich gut überlegt, gewählt und sehr selbstbewußt kalkuliert, ein kluger und gezielter Schachzug seitens der neuen Dynastie des ramessidischen Königshauses. Damit distanzierte man schon zu Beginn der neuen Dynastie den fremdartigen Gott klar vom „bösen“ ägyptischen Seth, dem Osirismörder. Da Osiris wie Baal in ihrem erschaffenden Aspekt von ähnlicher Valenz sind, konnte man es sich offenbar erlauben, die Dynastiegöttheit Seth-Baal mit Osiris direkt zu identifizieren, da beide sterbende und wiederauferstehende Gottheiten sind. Baal ist somit dem traditionellen und einflußreichen ägyptischen Auferstehungsgott Osiris durchaus ähnlich. Als Himmels-gott kann er auch problemlos in Beziehung zum Sonnengott Re treten. Die Identifizierung mit Re wird erleichtert über den ebenfalls erschaffenden und solaren Gott Min, dem sich selbst erzeugenden „Stier seiner Mutter“. Ägyptische Darstellungen verraten die Gottheit mit dem aufgerichteten Phallus sofort als eine Figur von außerordentlicher sexueller Aktivität, eine Eigenschaft, die wir von Baal wie Seth gleichermaßen kennengelernt haben und die dem Kornsaamen aussäenden Bata in Rubrum 6 schließlich zum Problem geworden ist.

Wegen dieser möglichen Identifizierung der Dynastiegöttheit Seth-Baal mit den bedeutendsten ägyptischen Schöpfergottheiten ist es nicht verwunderlich, daß der neue Dynastiegott auf der Stele von Ramses II. nicht als ägyptischer Seth, der ein gewalttätiger Gott und Mörder des Osiris ist, sondern ganz im Typus eines vorderasiatischen Wettergottes dargestellt

---

<sup>858</sup> Schon bei G. Roeder, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 1905, 767. Er weist darauf hin, daß diese Schreibung vor allem im Grab, also in Totenkultanlagen, zu denen auch der Abydostempel zählt, verwendet wurde. S. auch A. Erman, Die Religion der Ägypter, 1934, 317 f.

wird,<sup>859</sup> mit syrischem Schurz, Hörnern und einem langen, herabhängenden Band (Bild 30). Das lange, herabhängende Band ist auch auf den Horbeit-Stelen des Hildesheimer Museums zu sehen, auf denen Statuen von Ramses II. verehrt werden (Bild 31). Es weist den König als Verkörperung der Dynastiegottheit aus und unterstreicht zunächst deren Fremdartigkeit. Die offene Darstellung fremdartiger Attribute durch die Ramessiden verrät einen gewissen Stolz. Eine Verbindung der Dynastiegottheit zum Fremdland war also nach wie vor aktuell, denn trotz der Ägyptisierung behielt sie stets asiatische Eigenheiten bei, was alleine durch ihre äußere Erscheinung verraten wird. Mit der Verwendung kanaanäischer Textteile in der Erzählung von den beiden Brüdern demonstriert das Herrschergeschlecht ebenfalls Selbstbewußtsein. Doch läßt gerade die Art und Weise der Ägyptisierung fremder Mythen und ihre Einbindung in den Sonnen-Osiris-Kreislauf ganz klar einen Willen zur Integration in die vorgegebene, alte Tradition Ägyptens erkennen.

Der Text des Papyrus d'Orbiney legt nahe, in den ramessidischen Herrschern direkte Nachkommen von sozial aufgestiegenen Kreisen der eingewanderten Völker Palästinas zu sehen. Wegen der von Ramses II. formulierten Abstammungslehre hat bereits Rainer Stadelmann vorgeschlagen, in den Königen der 19. Dynastie Nachkommen kanaanäischer Einwanderer zu sehen.<sup>860</sup> Kanaanäer lebten damals schon seit Jahrhunderten in Ägypten. Sie haben über hohe Verwaltungsämter und über das Militär bereits zur Zeit der 18. Dynastie Karriere im Land gemacht und sind mit Ramses I. und dessen Sohn und Nachfolger Sethos I. nach Zeiten innenpolitischer Wirren um Amarna und nach einem Machtvakuum am Ende der 18. Dynastie mit Hilfe des Generals Haremhab ins Königshaus aufgestiegen. Der Sprung von der bürgerlichen Existenz ins Königsamt, jener hochsensiblen Sphäre, die an der Götterwelt partizipiert, erforderte eine Korrektur der Genealogie. Eine Abkunft des Geschlechts aus der Göttersphäre mußte postuliert werden, wobei in der 400-Jahr-Stele wie im Papyrus d'Orbiney die kanaanäischen Eigenheiten zum Vorschein treten: einmal unverholen und offen propagandistisch, in letzterem Dokument aber literarisch und feinsinnig versteckt. Die kanaanäische Herkunft der Könige erklärt auch, warum so zahlreiche Priester des Gottes Baal in den höchsten Ämtern des Staates ab dieser Zeit anzutreffen sind.<sup>861</sup>

<sup>859</sup> Weitere Stelenbelege erwähnen Helck, *Beziehungen*, 449/50, und Stadelmann, in: *Die 400-Jahr-Stele*, in: *CdE* 40, 1965, 47, m. Anm. 1.

<sup>860</sup> Stadelmann, a.a.O., 57.

<sup>861</sup> S. u. 3.3.2 Auftraggeber und Adressaten.

### 3.3.1.1 Baal-*Biqac* und das Tal der Pinie



Während sich vorderasiatische Götter in Ägypten ausbreiteten, sind ägyptische Gottheiten und Kulte im Neuen Reich auch in Vorderasien eingeflossen.<sup>862</sup> In späterer Zeit begegnet man im Libanon einer merkwürdigen Gottheit mit Namen Baal-*Biqac*, dem „Baal/Herr der Ebene“.<sup>863</sup> Die *Biqac* (Beka) - Ebene ist, wie wir gesehen haben, ein Gebiet zwischen den Bergen des Libanon und Antilibanon und identisch mit dem Piniental.<sup>864</sup> Die dort verehrte Gottheit stellt unter den Baalen aus verschiedenen Gründen eine Ausnahmeerscheinung dar, denn Baal wohnt als Wettergott gewöhnlich auf einem Berg, wo er sein Schloß gebaut hat. Dieser Baal aber wohnt in der Ebene, wie der Gott Bata während seines Exils. Nach Baal-*Biqac* wurde schließlich die Stadt Baalbek benannt, von den Griechen als Heliopolis bezeichnet. Der Name verrät, daß man im „Baal der Ebene“ einen Gott mit solaren Zügen gesehen hat.

Bild 32: Der Gott von Baalbek

<sup>862</sup> S. dazu verschiedene Untersuchungen von O. Keel, v.a.: Vom Recht der Bilder, gesehen zu werden op. cit., in: OBO 122, 1992. Vgl. auch S. Wimmer, Ägyptische Tempel in Kanaan und Sinai, in: Jahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes 1, 1989, 30 ff., R. Giveon, The Impact of Egypt on Canaan. Iconographical and Related Studies, in: OBO 20, 1978.

<sup>863</sup> Wörterbuch der Mythologie, 270.

<sup>864</sup> Zuletzt A. Kuschke, in: LÄ V, 31 A.

Auch der diesem „Baal der Beka-Ebene“ in spätantiker Zeit verliehene Name Zeus/Jupiter Heliopolitanus verweist auf ein vielschichtiges Wesen. Man ging aufgrund der archäologischen Befunde und dem Erscheinungsbild der Gottheit bereits davon aus, daß in ihr eine ältere semitische Himmels-, Fruchtbarkeits- und Wettergottheit, ein Baal, gesehen werden muß, der eine eigenartige Verbindung mit einer Sonnengottheit eingegangen ist.<sup>865</sup> Späte Kultbilder zeigen ihn, im Gegensatz zu den Baalen dieser Region, bartlos und auf einem Sockel zwischen zwei Stieren stehend. (Bild 32) Der mit Ähren verzierte Kalathos auf dem Kopf ist ein Hinweis auf seine Schöpferkraft, auf seine (osirianische) Kraft der Fruchtbarkeit. Auf der Vorderseite seines Gewandes sind astrale Gottheiten abgebildet, an der Seite Donnerkeile, die geflügelte Sonnenscheibe mit der Uräusschlange, Adler und Widderköpfe, Symbole also, von denen einige ganz klar ägyptischen Einfluß verraten. Nach Ägypten weist auch ein Attribut in den Händen. Neben dem Blitz als Symbol des Wettergottes hält er Ähren und - wie Min - eine Geißel! (Bild 33)

Da die alte Stadt Baalbek im Pinien-tal liegt, ist die Annahme einer Verbindung des Gottes Bata zu diesem „Herrn der Ebene“ verführerisch. Nach einem bis *dato* nicht deutbaren Hinweis<sup>866</sup> von Macrobius in *Saturnalia* soll dieser „Baal der Ebene“ sogar einst aus Ägypten gekommen sein:

„Auch die Syrer verehren die Sonne unter dem Namen Jupiter, ihn Zeus Heliopolites nennend, mit feierlichsten Zeremonien in der Stadt Heliopolis. Das Bild dieses Gottes ist aus einer Stadt Ägyptens, die auch Heliopolis heißt, geholt, als Senemures oder Senepos König bei den Ägyptern war, und zuerst durch Opias, Gesandten des



Bild 33: Baal-Biqā' mit Ähren und Geißel

<sup>865</sup> O. Eißfeld, Baalbek. Geschichte einer Stadt, in: AO 40, 1941, 46-50. Zum Folgenden vgl. ebd.

<sup>866</sup> So laut Wörterbuch der Mythologie, 270.

Syrerkönigs Delebores, und ägyptischer Priester mit Partemetis an ihrer Spitze hergebracht worden. Nachdem es lange bei den Syrern geweiht hatte, kam es später nach Heliopolis. Warum das geschehen und auf welche Weise es, aus Ägypten kommend, in die Gegend, wo es jetzt ist, später gelangt ist und mehr nach syrischem als nach ägyptischem Brauch verehrt wird, übergehe ich, weil es die gegenwärtige Frage nicht berührt. Daß der Gott aber Jupiter und zugleich Sonne sei, ist sowohl an den kultischen Bräuchen selbst als an der Gestalt erkennbar. Denn als goldenes Bild steht er unbärtig da, die rechte Hand nach Art des Wagenlenkers mit der Geißel erhoben, während die linke Blitz und Ähren hält, alles die vereinte Macht des Jupiter und der Sonne anzeigend.<sup>867</sup>

Die Bemerkungen des Macrobius lassen darauf schließen, daß man es hier mit einem von Ägyptern gestifteten Kult einer Königsgottheit zu tun hat, aus Heliopolis kommend. Mit Sicherheit handelt es sich bei den beiden genannten Königsnamen um eine antike Wiedergabe eines ägyptischen Königsnamens. Die Überführung der Gottheit aus Ägypten wird als offizieller Akt geschildert, was nur zur Zeit des Neuen Reiches, als Ägypten über das Piniental herrschte und ihm syrische Vasallen unterstanden, geschehen sein kann. Man vermutet unter den Substrukturen des Tempels von Baalbek verborgen sogar die Reste der einstigen, von Ramses II. in der Kadeschschlacht erwähnten Stadt.<sup>868</sup> Möglicherweise hat ein König im Neuen Reich eine Gottheit bringen lassen, die eine Verbindung mit einer regionalen Gottheit eingegangen ist und in dieser Region bis in die späte Antike verehrt wurde.

Macrobius ist nicht die einzige antike Quelle, die einen Hinweis dafür liefert, der Gott aus dem syrischen Heliopolis sei ägyptischen Ursprungs. Schon bei Lukian findet sich in *Dea Syria* V ein weiterer Beleg:

„Außer diesem (Tempel) haben die Phoinikier noch einen anderen Tempel, der nicht assyrischen, sondern ägyptischen Ursprungs ist, und dessen Gottesdienst aus der Sonnenstadt (dem ägyptischen Heliopolis) nach Phoinikien gekommen ist.“<sup>869</sup>

Der „Baal der Ebene“ ist also der Gott des Pinientales und als solarer Baal engstens verwandt mit Bata. An der Seite der Liebesgöttin Aphrodite-Venus, dem Abendstern, und Hermes-Merkur bildet der spätere „Jupiter-Heliopoli-

<sup>867</sup> Sat. I, 23, 10-12. Zit. n. Eißfeld, op. cit., 47/48.

<sup>868</sup> A. Kuschke, in: LÄ V, 31.

<sup>869</sup> H. Floerke, Lucian. Sämtliche Werke, in: H. Conrad, Klassiker des Altertums, Bd. 10, Berlin 1922, 340. Kapitel: Von der syrischen Göttin. Stratonike und Kombabos.



tanus-Optimus-Maximus“ eine Trias.<sup>870</sup> Hinter dieser Göttin vermutet man noch die Göttin Atargatis, die mächtige und erotische „*Dea Syria*“.<sup>871</sup> Im Namen Atargatis verbinden sich zwei alte Figuren, nämlich Anat und Astarte, zu einer Person.<sup>872</sup> Eine Verschmelzung dieser Göttinnen ist uns ja schon im Neuen Reich in Ägypten bei der Figur der ägyptischen Qadschu begegnet. Auch eine Beziehung zwischen Hermes und Anubis, dem Bruder Batas, ist seit der Antike bekannt.<sup>873</sup> Da Hermes wie Anubis Seelenführer ist, hat sich diese Göttertriade und die späte Überlieferung offenbar an einem ägyptischen Vorbild orientiert.

Youssef Hajjar dagegen, der dem Heiligtum von Baalbek mehrere Untersuchungen gewidmet hat, lehnt das ägyptische Heliopolis als einstigen möglichen Ursprungsort für die Hauptgottheit von Baalbek ab, obwohl er ägyptische Attribute und eine ikonographische Ähnlichkeit des stehenden Bildnisses mit ägyptischen Götterfiguren konstatieren muß.<sup>874</sup> Er hält die Überlieferungen von Lukian und Macrobius für nicht glaubhaft und verweist sie in den Bereich der Legende, weil ägyptische Attribute im Vorderen Orient häufiger nachweisbar seien. Leider sind die Quellen, aus denen Lukian und Macrobius geschöpft haben, nicht mehr eruierbar. Trotzdem sollten Hinweise von Schriftstellern des Altertums, denen antike Überlieferung wesentlich näher stand als uns, fast zweitausend Jahre später nicht so ohne weiteres, vor allem ohne stichhaltige Gegenargumente, in den Bereich der Legende verwiesen werden. Durch die Ereignisse, die im Papyrus d'Orbiney in Verbindung mit der Beka-Ebene geschildert werden, erhalten die Mitteilungen der beiden antiken Schriftsteller ein völlig neues Gewicht. Die Zweifel von Hajjar sind voreilig und unbegründet, sieht man das Erscheinungsbild der Gottheit von Baalbek in Betracht. Tatsächlich existiert hier eine seltsame Verschmelzung verschiedener Götter, eine Verbindung zwischen einem Wettergott, einem Vegetationsgott und einer solaren Gottheit wie Min, ähnlich wie wir es bei Bata kennengelernt haben. Es sei nochmals in Erinnerung gerufen, daß auch Siegfried Morenz in ganz anderem Zusammenhang sehr scharfsichtig eine enge Verbindung der Götter Min und Baal erkannt hat.<sup>875</sup>

---

<sup>870</sup> Eißfeld, op. cit., 51 ff.

<sup>871</sup> Vgl. dazu auch den Artikel im Lexikon für Antike und Christentum I, 1950, 1072/1073.

<sup>872</sup> So laut Wörterbuch der Mythologie, 245.

<sup>873</sup> Vgl. RÄRG, 44, s.v. „Anubis“.

<sup>874</sup> Y. Hajjar, La triade d'Héliopolis Baalbek. Iconographie, théologie, culte et sanctuaires, 1985, 206. Ders., La triade d'Héliopolis Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques, in: Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, Bd. 59 I-III, 1977, S. 423 f., 438, 444 u. 446, mit Abb. der Gottheiten in Bd. II.

<sup>875</sup> Vgl. dazu unter Rubrum 10.

Zur möglichen Deutung des von Macrobius überlieferten, seltsam klingenden ägyptischen Königsnamens Senemures oder Senepos macht Thomas Schneider einen interessanten Vorschlag,<sup>876</sup> den er wegen seiner Brisanz als Hypothese bewertet sehen will. Das Element *-nemures* erinnert ihn mit Jürgen Osing<sup>877</sup> an die akkadische Transliteration von *Nb-M<sup>3c</sup>.t-R<sup>c</sup>* als *Nim-muria*, obwohl seit der Spätzeit *-ma-* statt *-mu-* zu erwarten wäre.<sup>878</sup> Senepos könnte Kurzform dazu sein mit *nep*, Herr.<sup>879</sup> Will man den Namensanfang sinnvoll erklären (ohne Emendationen), dann bleibt wohl nur /sen/, d.h. *šrj n* „Sohn des“<sup>880</sup>. Mit (*p<sup>3</sup>*) *šrj n Nb-M<sup>3c</sup>.t-R<sup>c</sup>* „Der Sohn Amenophis' III.“ wäre dann Echnaton gemeint; der Tempel von Baalbek wäre dann womöglich eine Gründung Echnatons.

Die Funde der keilschriftlichen Bibliothek von Amarna belegen, daß man am Königshof wohl aus politischen Gründen sehr daran interessiert war, ausländische Kultur und Religion zu studieren. Möglicherweise stiftete man auch Kulte. Da der Name Atons bei Batas „Flucht“ ins Piniental fällt, sprechen durchaus Gründe dafür, daß die Stiftung eines ägyptischen Kultes im Libanon bereits in vorramessidischer Zeit stattgefunden haben könnte mit dem Ziel, den ägyptischen Einfluß in dieser Region zu stabilisieren. Eines jedoch scheint sicher: Der „Aufenthalt“ des ägyptischen Gottes Bata im Piniental spricht sehr dafür, daß der Gott von Baalbek tatsächlich ägyptischen Ursprungs ist, so wie Macrobius dies behauptet hat.

### 3.3.2 Auftraggeber und mögliche Adressaten: Gründe für die Abfassung des Textes

Die Integration eines neuen Königsgottes in eine sehr alte und bedeutende mythologische Tradition geschah selbstverständlich nicht, wie man heute erwarten würde, per Dekret oder Gesetz, sondern auf der Ebene des mythologischen Diskurses. Wahrscheinlich ist, daß die Abstammungslehre der Ramessiden mit Schriften wie dem Papyrus d'Orbiney in einer innenpolitisch instabilen Zeit einer dünnen, gebildeten und damit meinungsbildenden Schicht in sensibler und anschaulicher Weise nahe gebracht werden sollte. In solchen Zeiten rufen ausländische Einflüsse leicht Feindseligkeiten hervor. Bei der Erzählung dürfte es sich folglich um eine Auftragsschrift des Kronprinzen an Priestergelehrte bzw. hohe Beamte des Schatzhauses gehandelt haben, denn es mag unwahrscheinlich erscheinen, daß sich hohe Beamte am

<sup>876</sup> In einem Briefwechsel m. d. Verf.

<sup>877</sup> Vgl. J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen, 1976, 478.

<sup>878</sup> A.a.O., 479.

<sup>879</sup> A.a.O., 478, A 2.

<sup>880</sup> A.a.O., 701 m. Anm. 807.

Schluß eines Textes, in dem es immerhin um eine so bedeutende Angelegenheit wie die Einsetzung eines Königs geht, einfach des Namens eines künftigen Königs bedienen können und sich eigenmächtig eine Autorisierung durch Vereinnahmung des Kronprinzennamens und -titels anmaßen.

Die Ausführung der Schrift beweist die Wichtigkeit des Dokumentes. Die von dem bedeutenden Schreiber Enene sorgfältig niedergeschriebene Geschichte dürfte folglich Personen bestimmt gewesen sein, die man heute als Multiplikatoren bezeichnen würde. Dafür spricht die Widmung an hohe Gewährsmänner, den bekannten Schatzhauschreiber Kagab, Inenes Mentor, und an die Schreiber Hori und Meri-em-ipet. So muß man annehmen, wie Namen und Titel am Ende des Textes schon vermuten lassen, daß die Erzählung im Umfeld von Priestergelehrten, Schreibern und Beamten der Schatzhausbehörde entstanden und dort verbreitet worden ist. Ob und wie viele Kopien des Textes es gegeben hat und an wen diese übersandt wurden, muß offen bleiben. Welche religiös-politische Bedeutung der oder die Auftraggeber aber ihrer Erzählung beimaßen, wird besonders am Schluß klar. Jedem, der sich nicht überzeugen läßt und am guten Willen von Verfasser und Auftraggeber zweifelt, wird schließlich gedroht:

„Was denjenigen betrifft, der über diese Schrift (schlecht) redet, dem soll Thot ein Feind sein!“

Die Drohformel, von der diese Untersuchung ausgegangen ist, sowie der Name des Kronprinzen in großer Kanzleischrift auf *verso* und *recto* des Papyrus bestätigen die religiöse und politische Bedeutung des Inhalts und belegen eine Autorisierung der Schrift von allerhöchster Stelle, durch den künftigen König Sethos II. persönlich. Es spricht nichts dagegen, im Papyrus d'Orbiney ein vom Kronprinzen in Auftrag gegebenes Dokument zu sehen. Die Erzählung dürfte den Zweck verfolgt haben, die mythische Abkunft eines ramessidischen Herrschers zu explizieren. Die Schrift mutet daher wie ein späteres literarisches Äquivalent zur offen propagandistischen 400-Jahr-Stele von Ramses II. an. Der Papyrus d'Orbiney könnte durchaus einen Sitz im Leben als ein offizielles Dokument des Kronprinzen gehabt haben, das seine Krönung, die Krönung des zweiten „sethischen“ Königs, zu einer Zeit vorbereiten sollte, in der es politische Unstimmigkeiten gegeben haben mag. Kritik war an der Tagesordnung, vor allem wegen der vielen im Land tätigen ausländischen Beamten, deren Einfluß laut Papyrus Harris I Ägypten am Ende der 19. Dynastie in die Katastrophe führte. In den Sog dieser Kritik am Fremden geriet in dieser innenpolitisch unsicheren Zeit wohl auch der vielen Ägyptern nach wie vor fremdartig erscheinende Dynastiegot Seth-Baal.

Somit war die Legitimation des neuen, fremden Herrschergeschlechtes durch Seth-Baal und die Einbindung dieses Gottes in den Sonnen- und

Osiriszyklus sicherlich ein nicht ganz unproblematisches Unterfangen. Die Propagierung der ramessidischen Abstammungslehre dürfte von Anfang an immer wieder Skepsis oder gar Kritik ausgelöst haben, Kritik aus verschiedenen Kreisen, vor allem aber aus dem Süden des Reiches, in den Reihen traditionell gesonnener Priester. Auch ein modifizierter Seth-Baal bleibt aus ägyptischer Sicht fremdartig. Und an der Gottheit haften nicht zuletzt wegen ihrer Verbindung zu Seth allzu leicht gewalttätige Züge; sie bleibt problematisch, obwohl sie in der Erzählung von den beiden Brüdern mit Gewändern vieler, „guter“ Gottheiten eingekleidet worden ist. Damit Kreise einer konservativ gesonnenen Priesterschaft dem Text nicht vorneweg ablehnend gegenübertraten, sind königlicher Auftraggeber und Schatzhausschreiber nicht mit der Tür ins Haus gefallen. Man ist bei der Vermittlung neuer mythologischer Inhalte äußerst klug und umsichtig vorgegangen. Der Verfasser der Erzählung hat sehr sensibles Fingerspitzengefühl bewiesen und läßt den mächtigen Königsgott Seth-Baal nicht persönlich agieren. Geschickt hat man es bereits am Anfang der Erzählung vermieden, die Eltern der Brüder mit Namen zu nennen; der Leser wird vorsichtig und Schritt für Schritt in die Zusammenhänge eingeführt, bis ihm klar ist, was Auftraggeber der Schrift und Verfasser beabsichtigen. Erinnert sei nochmals an die Erwähnung der gekochten Speisen in Rubrum 3, die Bata täglich seiner Familie bereitet. Dadurch soll betont werden, daß nichts Rohes, Unkultiviertes an Seth-Baal haftet. Ist dem Leser die Absicht der Schrift schließlich klar geworden, so sollte er erkennen, daß sich die Dynastiegottheit - trotz ihrer einstigen Herkunft aus dem Ausland - den traditionellen religiösen Gegebenheiten beugt. Es war eine kulturelle Erfahrung, aus der heraus reagiert wurde, als man daran ging, die Abstammungslehre der Ramessiden erneut zu explizieren. Der königliche Auftraggeber des Papyrus d'Orbiney erinnert sich noch sehr genau an das Chaos, das Echnaton mit seinen Neuerungen, seinem gewaltsam durchgesetzten Monotheismus im Land angerichtet hatte. Schon die gewaltigen Tempelbauten in Karnak und Abydos, die Sethos I. und Ramses II. in Auftrag gaben, sind mehr als eine bloße königliche Machtdemonstration im Süden des Reiches; sie sind ein deutliches Signal des Willens zum Ausgleich, das die neuen Herrscher nach Süden richteten. Aus den Wirren um Amarna hatte man gelernt und wollte keine neue Unruhe mehr im Land. Man demonstrierte, daß sich das ramessidische Geschlecht trotz seiner einstmals kanaanäischen Abstammung und seiner nördlichen Herkunft in die Tradition fügt und weiß, was es den alten Göttern Ägyptens schuldet. Die Ramessidenkönige wußten offenbar sehr genau, daß ihnen nur Erfolg beschieden sein kann, wenn ihr fremdartiger Dynastiegott im Rahmen der Maat agiert, also innerhalb eines aus ägyptischer Sicht gültigen, klassisch-kosmischen Schöpfungskonzeptes.

Daher ordnen sich die nichtägyptischen Elemente der Erzählung in jeder Hinsicht dem typisch ägyptischen, und damit solar-osirianisch orientierten Fruchtbarkeitskonzept und dem Sonnenlauf unter. Mit seinen gut sichtbaren 24 Rubren fügt der Schreiber die Handlung insgesamt - und damit die königliche Abkunft - auch formal erkennbar in das solare Geschehen ein und beugt sich demonstrativ der Tradition. Im Gegensatz zu Echnaton, dessen Scheitern man noch sehr gut vor Augen hatte, wollte man dem Land keine neue Lehre oder neue Gottheit aufpfropfen. Vielmehr haben die Ramessiden mit Erfolg versucht, ihren Gott in die klassischen Königsgötter Ägyptens hineinzutragen. Wie die gewählte Schreibung des Namens schon von König Sethos I. mit dem Osiris-Zeichen nahelegt, ist der neue Dynastiegott hier bereits in einen der wichtigsten Götter Ägyptens eingegangen. Dies kann nur bedeuten, daß der Prozeß einer mythologischen Integration von Seth-Baal in die ägyptische Götterwelt bereits zu diesem Zeitpunkt weitgehend abgeschlossen gewesen sein dürfte.

Der Papyrus d'Orbiney macht diesen Integrationsprozeß noch einmal sichtbar. Bata bzw. der hinter ihm stehende Dynastiegott Seth-Baal, für den er stellvertretend agiert, nimmt die Züge von solaren Gottheiten, von Osiris und nicht zuletzt auch von Seth in sich auf und wird dadurch zu einer völlig neuen Figur. Für Seth-Baal wählte man wohl mit Bedacht den Gott Bata. Bei dieser Figur handelt es sich um eine Gottheit, die, im Gegensatz zu den großen Königsgöttern, nicht der ersten Reihe entstammt, weniger bekannt und somit weniger „vorbelastet“ ist.<sup>881</sup> Symbol des Gottes ist der Stier, eine in Ägypten wohlbekannte Erscheinungsform all jener Gottheiten, die in Bata eingeflossen sind. Es ist das Tier des Min, des Sonnengottes,<sup>882</sup> des Osiris wie des Seth,<sup>883</sup> aber auch des Wettergottes Baal. Nichts wurde dabei dem Zufall überlassen. Bata repräsentiert vor allem den Sonnengott und Osiris mit all ihrer Schöpfermacht. Mit Seth konnte man zugleich an eine uralte Königsgottheit anknüpfen. Im Sonnenglauben des Neuen Reiches galt der starke Seth schließlich als Retter des Re.<sup>884</sup> In Darstellungen der Ramesidenzeit steht Seth schließlich ganz vorne in der Sonnenbarke und kämpft mit dem Speer gegen den Dämon Apophis,<sup>885</sup> ein Motiv, das möglicherweise vom Kampf des Baal gegen den Meerdämon entlehnt wurde.<sup>886</sup>

---

<sup>881</sup> Zur Diskussion über Batas mögliche Herkunft und der älteren Belege über diesen Gott s. Hollis, op. cit., 49-60.

<sup>882</sup> Zu den Stieren von Min, Re und Osiris s. Otto, op. cit., in: UGAÄ 13, 1938.

<sup>883</sup> Zu Seth als Stiergott s. J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 153. Auch Baal war in seiner Erscheinung als Stiergott in Ägypten gut bekannt, ebd.

<sup>884</sup> Hornung, Tb, Spruch 108, Z. 17.

<sup>885</sup> Zu dieser Funktion und zur Verbindung des Motivs des „Drachenkampfes“ Baals mit Seths Kampf gegen die Apophisschlange in der Sonnenbarke, Hornung, Tb, Spruch 108, Z.

Die Ziele, die der Text des Papyrus d'Orbiney verfolgt, können somit kaum im Süden ausgedacht worden sein, sondern legen eine Herkunft aus dem Norden, aus Unterägypten im Umfeld der Residenz, nahe.<sup>887</sup> Politisch orientierte man sich wegen der Herrschaft über den Ostmittelmeerraum schon seit längerem nach Nordosten. Mit dem Kanzler Bai kam am Ende der 19. Dynastie sogar ein Syrer in eine machtvolle Position.<sup>888</sup> Vor allem die exzellenten Kenntnisse aus dem Bereich der Baalmythen lassen die Urhebererschaft des Papyrus d'Orbiney in nördlichen Kreisen, vielleicht im Umfeld der Ramsesstadt, als gesichert gelten. Die Annahme einer Urhebererschaft aus dem Norden kann weiter untermauert werden. Kagab, einer der im Kolophon genannten Gewährsleute aus dem Schatzhaus, ist noch durch einen Bericht über den Bau des königlichen Palastes bekannt.<sup>889</sup> Überprüft man die Priesterämter, die hochrangige Leute aus dem Schatzhaus und dem Vezierat als vorgesetzter Behörde in dieser Zeit bekleideten, so bestätigt sich die Annahme einer Autorenschaft nördlicher Beamter.<sup>890</sup> Viele waren unter ramessidischer Königsherrschaft in den Kulturen des Baal tätig, und vermutlich waren sie sogar einst ausländischer Herkunft wie das Herrschergeschlecht selbst. In Ugarit hat man eine ramessidische Votivstele gefunden,<sup>891</sup> die ein Beamter und Vorsteher des Schatzhauses mit Namen Mami dem Baal-Sapan gestiftet hat. Aufgrund der Stilistik kann diese Stele nur in Ägypten angefertigt worden sein, vielleicht sogar im Auftrag des Königshauses selbst.<sup>892</sup> Rainer Stadelmann<sup>893</sup> hat darauf hingewiesen, daß der unter Sethos II. amtierende Vezier Hori und dessen Vater Prophetenämter des Baal in Memphis inne hatten.<sup>894</sup> Die beiden waren zusätzlich Propheten des Ptah,<sup>895</sup> des Apis, des Onuris und des Osiris im Westen von

---

17, s. auch die Untersuchung von O. Keel, Vom Recht der Bilder, gesehen zu werden in: OBO 122, 1992, 222-227. Ausführlich schon bei Zandee, op. cit., 151/152. Abb. bei A. Piankoff/N. Rambova, *Mythological Papyri*, 1957, 75, fig. 54.

<sup>886</sup> B. Lang, *JAHWE der biblische Gott*, 2002, 80-82.

<sup>887</sup> Der Fundort des Papyrus ist unbekannt; er wurde von Händlern in Italien verkauft, Hollis, op. cit., 16 m. Anm. 3.

<sup>888</sup> J. v. Beckerath, *Chronologie des ägyptischen Neuen Reiches*, 1994, 73 m. Anm. 404.

<sup>889</sup> S. unter 2.1 Der Kolophon.

<sup>890</sup> S. unter 2.1 Der Kolophon.

<sup>891</sup> Abb. in ANEP, 485.

<sup>892</sup> Zum Text der Stele s. Stadelmann, *Gottheiten*, 37/38; zur Stele auch bei Helck, *Beziehungen*, 450.

<sup>893</sup> Stadelmann, *Gottheiten*, 37, s.o. Auch Helck, *Beziehungen*, 447, und ders., *Zur Verwaltung des Mittleren Reiches und Neuen Reiches*, 1958, 23, 328 und 460.

<sup>894</sup> Zu den Titeln s. *Berliner Inschriften II*, 1924, 30.

<sup>895</sup> Mit den Ramessiden gelangte vor allem der alte memphitische Gott Ptah zu neuen Ehren. Zu Ptah s. M. Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, 1946. Titulaturen der Könige Sethos I., Merenptah, Sethos II. und Siptah in ihren Namen demonstrieren die Verbundenheit des

Memphis. Insbesondere die Mythenteile um Baal, die im Papyrus d'Orbiney verarbeitet wurden, setzen Spezialkenntnisse voraus und belegen eine enge Verbindung des Verfassers zu dem hochrangigen Personenkreis um König, Vezierat und Schatzhaus, so wie sie in der Erzählung zum Ausdruck kommt.

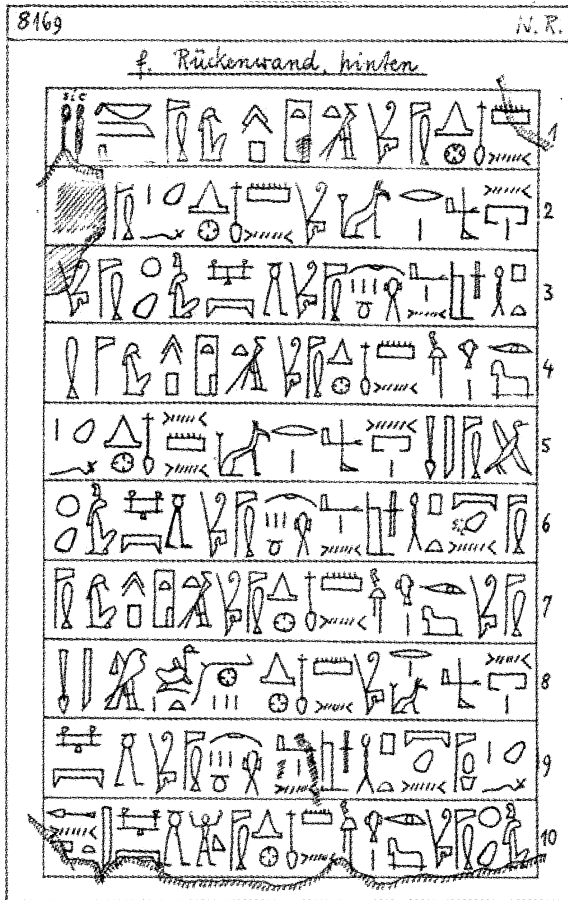


Bild 34: Die Titel des Hori

Herrscherhauses mit der alten Königsgottheit, vgl. zu den Titeln bei v. Beckerath, Handbuch der ägyptischen Königsnamen<sup>2</sup>, 1999. Man beachte in diesem Zusammenhang auch die Titulatur des Allherrn Re-Harachte in der thebanischen Schrift des Streits zwischen Horus und Seth auf dem Papyrus Chester Beatty, die mit „Sohn des Ptah“ (*z3-Pth*) eingeleitet wird, ein indirekter Beleg für die Bedeutung der Gottheit zu dieser Zeit.

Personen dieses Umfeldes können folglich als Autoren des Textes des Papyrus d'Orbiney in Frage kommen. Nicht zuletzt wäre auch an eine Urheberschaft von Enene selbst zu denken. Der *fecit*-Vermerk am Ende des Textes könnte auf seine mögliche Autorenschaft schließen lassen. Hier heißt es, daß die Schrift vom Schreiber Inene, der die Handschrift auch besaß, „gemacht“ wurde.<sup>896</sup> Vielleicht ist damit mehr gemeint als nur die Abschrift von einer Vorlage. Erinnert sei hier nochmals an jene Schreiberübung zur Einübung einer Drohformel, an den Kolophon des Schreibers Amun-cha. Vor dieser Drohformel ist von einer „Weisung des Schreibers Amun-cha“ die Rede, wider die nicht gehandelt werden darf. Von dieser Weisung findet sich nichts, sie ist fiktiv, da der Text offenbar nur zur Einübung des Kolophons zusammen mit den großen Lettern einer Kanzleischrift diente. Als Autor des fiktiven Inhalts der Weisung betrachtet sich Amun-cha selbst, denn es findet sich auch hier ein *fecit*-Vermerk:

*jrj.n zš Jmn-ḥꜣw*

„gemacht vom Schreiber Amun-cha“<sup>897</sup>

Schatzhausschreiber Inene war nicht zuletzt eine weit gereiste und sehr gebildete Persönlichkeit, der man die Urheberschaft eines komplexen Textes wie den des Papyrus d'Orbiney durchaus zutrauen darf.

### 3.3.3 Exkurs: Die Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth: Eine thebanische Reaktion auf das ramessidische Königsdogma?

Vor dem Hintergrund der ramessidischen Königsideologie erklärt sich vielleicht auch die eigenartige Kinderlosigkeit Batas und die Nachfolge des „Bruders“ Anubis am Schluß des Papyrus d'Orbiney. Die Frage der Bruderfolge im Königsamt hat in der Ramessidenzeit durchaus eine sehr reale Rolle gespielt.<sup>898</sup> Trotz aller Versuche, im Rahmen der Maat zu bleiben, wird im Papyrus d'Orbiney die mythische Nachfolge in einem zentralen Punkt in Frage gestellt, weil nach dem Tod Batas kein Sohn, sondern der Bruder das Amt des toten Osiriskönigs erhalten soll. Mit der Bruderfolge aber offenbart sich eine Schwachstelle, die mit Sicherheit Kritik provozierte. Laut Tradition würde dem toten Osiris-König ein Sohn folgen, auf mythischer Ebene der

<sup>896</sup> d'Orb. 19, 9; s. unter 2.1 Der Kolophon.

<sup>897</sup> K. Piehl, Les paroles finales du Papyrus d'Orbiney, in: ZÄS 29, 1891, 49. S. unter 2.1 Der Kolophon.

<sup>898</sup> U. Verhoeven, Ein historischer „Sitz im Leben“ für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I, in: Wege öffnen. Festschrift f. R. Gundlach, Ägypten und Altes Testament 35, 1996, 358 m. Anm. 35.



Gott Horus, der sich im Amt des neu zu inthronisierenden Pharaos inkarniert. Bata verkörpert als Erscheinungsform des Seth-Baal mythisch gesehen den Gründer der neuen Dynastie, der von der Göttersphäre herabgekommen ist. Er hat gar keinen Sohn, nur einen Bruder. Der Bruder des toten Osiris-Königs aber ist laut klassischer Auffassung wiederum Seth! Damit wird am Schluß des Papyrus d'Orbiney die ramessidische Abstammungslehre in einem einzigen Satz noch einmal zusammengefaßt, aber von einer anderen Perspektive aus. Doch gibt es noch einen weiteren Ansatz zur Erklärung der Bruderfolge. Nach der 400-Jahr-Stele sind alle Familienangehörigen der Dynastie göttlich, und so kann durchaus ein Bruder des Königs auf dem Thron folgen. Der Schluß des Textes erhält somit großes Gewicht, was bereits Lesko vermutet hat.

Dieses sethische Element in der Erzählung aber enthält Brisanz. Es bedeutet eine Abweichung von der klassisch mythischen Sohnesfolge. Die sethische Bruderfolge widerspricht daher der Maat. Sie soll nicht unwidersprochen bleiben, wie gleich zu zeigen ist. Im Mittelpunkt der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth, überliefert auf dem Papyrus Chester Beatty I,<sup>899</sup> steht die Frage der Nachfolge im (Königs-) Amt, das der tote Osiris (-König) innehatte.<sup>900</sup> Der Anspruch auf dieses Amt, das der mythische Bruder Seth anmeldet, ist offensichtlich eine Anspielung auf die Königsideologie der Ramessiden. Schließlich aber bekommt nicht Seth, sondern Horus das Amt seines Vaters Osiris. In diesem Papyrus bedient man sich ebenfalls bekannter mythologischer Elemente, die literarisch sehr geschickt verarbeitet wurden. Es treten die mächtigsten Götter des Reiches offen auf. Die Charaktere der Figuren aber wirken nicht festlich-feierlich, sondern erscheinen aus heutiger Sicht teils satirisch verzerrt.

Die Schrift vom Streit zwischen Horus und Seth, verfaßt unter König Ramses V., könnte somit ein Text sein, in dem die Stimmen eher konservativ und traditionell gesonnener Kreise des Südens zu Wort gekommen sind. Tatsächlich lassen sich im zeitlichen Umfeld des Textes Ereignisse feststellen, in denen nicht Söhne der Herrscher im Amt gefolgt sind, sondern Brüder.<sup>901</sup> Das mythische Königsdogma der Ramessiden mit seiner Beto-

<sup>899</sup> A. H. Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty, The Chester Beatty Papyri No. I*, London 1931.

<sup>900</sup> Dazu J. Spiegel, *Die Erzählung vom Streit des Horus und Seth*, in: LÄS 9, 1937. Neubearbeitung bei AEL II, 1976, 214-223. Zur Datierung s. auch R. Schlichting, in: LÄ VI, 84.

<sup>901</sup> U. Verhoeven, op. cit., in: *Wege öffnen. Festschrift f. R. Gundlach, Ägypten und Altes Testament* 35, 1996, 358 m. Anm. 35. S. a. F. Junge, *Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth*, in: ... *quaerentes scientiam*, Festschrift für W. Westendorf, 1994, 83-101. Ders. in: TUAT, *Mythen und Epen* III, Lieferung 5, 1995, 930 ff.

nung fremdländischer und sethischen Elemente, sowie die reale Praxis der Nachfolge, könnte von diesem Personenkreis wieder ins rechte Licht gerückt worden sein. Dies verleiht der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth eine aktuell-politische Note. Vielleicht wurde die Handlung auch als festlich-feierlicher Akt aufgeführt, wie bereits vermutet worden ist.<sup>902</sup> Im Schlußsatz ist von der „Stätte der Maat“ die Rede, an welcher der Streit der Götter „gut zu Ende“ gekommen sein soll. Der Ausdruck ist hier doppeldeutig. Er verweist zunächst nach Theben als Ursprungsort der Schrift. Hier, in der alten Residenzstadt, im tiefen Süden des Landes mit seinen eher konservativ gesonnenen Beamten, wird man sicherlich nicht allen und teils als ausländisch inspiriert empfundenen Neuerungen des Nordens sofort mit fliegenden Fahnen gefolgt sein. Zudem soll aber auch klar und deutlich gemacht werden, was Maat nach thebanischer Auffassung ist: Das Amt des Osiris geht nicht an Seth, den mythischen Bruder des Osiris, sondern nach alter Tradition an den Sohn Horus! Mit dem Richterspruch des Osiris am Schluß soll der von der Dynastie im Norden des Reiches so geförderte „Bruder“ Seth (=Baal) auf das Amt verzichten. Er bekommt wieder unter den Göttern die traditionelle, kosmisch notwendige Stellung als furchteinflössender Kämpfer und Donnerer am Himmel, eine Position, die dem alten Seth schon immer gebührt hat.

Der Text dürfte also keineswegs zweckfrei oder „situationsabstrakt“ sein, wie Friedrich Junge meint, nur weil er aus unserer Sicht den „religionsbezogenen Kontexten nicht zuzuordnen ist“.<sup>903</sup> Zwar mögen die Götter, ähnlich wie später von griechischen Texten her bekannt, durchaus satirische Züge haben und teilweise skandalös handeln, wie z. B. der Sonnengott und Allherr, dessen Parteilichkeit zugunsten von Seth auffällt, was aber nach unseren Ergebnissen nicht mehr Göttern nicht gewohnt, weil uns aus den überlieferten Quellen vor allem verwundern mag. Diese merkwürdig erscheinenden Züge sind wir von ägyptischen deren festlich-kultische Seite bekannt ist. Umgekehrt wurde sicherlich bei den Griechen im Kultus in den Tempeln nicht das aus heutiger Sicht „skandalöse“ Verhalten eines Gottes wie Zeus thematisiert, wie man es aus der antiken Literatur kennt. Man hat vielmehr - ähnlich wie in Ägypten - vor allem feierlich-rituelle Handlungen aufgeführt. Deutliche Kritik an der Einschätzung des Götterstreites als Unterhaltungsliteratur hat bereits Ursula Verhoeven geübt.<sup>904</sup> Nach ihr

<sup>902</sup> Verhoeven, op. cit., 363.

<sup>903</sup> F. Junge, Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth, in: ... *quaerentes scientiam*, Festschrift für W. Westendorf, 1994, 94.

<sup>904</sup> Verhoeven, op. cit., 347 ff. Zum Streit zwischen Horus und Seth s. jetzt auch bei M. Broze, Mythe et roman en Égypte ancienne: les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I, in: OLA 76, 1996.

handeln die Götter in „Horus und Seth“ keineswegs in einer „fiktionalen Wirklichkeit“.<sup>905</sup> Verhoeven ist der Ansicht, daß die Götter durchaus nach einer ihnen im Kosmos zugewiesenen Rolle agieren. Doch kommt auch im täglichen Kult letztlich Menschliches zum Vorschein; hier werden die ägyptischen Götter wie lebende Menschen behandelt, sie werden gewaschen, gesalbt und gekleidet. Somit können laut Verhoeven menschliche Verhaltensweisen durchaus zu den Göttern Ägyptens gehören.

Eine Klassifizierung des Textes des Papyrus Chester Beatty I als ramesidische Unterhaltungsliteratur ist im gegebenen historischen Kontext, im Hinblick auf das Königsdogma der Ramessiden, nicht haltbar. Seth spielt hier im Streit gegen Horus nicht die Rolle des traditionellen Seth als Osirismörder, so daß man auch nicht, wie Joachim Spiegel noch meinte,<sup>906</sup> von der literarischen Verarbeitung des „Urkonfliktes“ zwischen Horus und Seth reden kann. Dieser in altägyptischen Gelehrtenkreisen wohlbekannte Urkonflikt der beidern Götter dient im Papyrus Chester Beatty I nur als Hintergrundkulisse für ein ganz anderes Geschehen. Es geht hier nirgends um einen Gottesmord, das wußte der Verfasser des Textes des Streites zwischen Horus und Seth sehr genau, denn vom Tod des Osiris ist nirgends auch nur andeutungsweise die Rede. Seth agiert vielmehr in der Rolle des mächtigen Dynastiegottes Seth-Baal, der das traditionelle mythische Horus-Konzept der Sohnesfolge in Frage stellt, weil er als ein sethischer Gott der mythische „Bruder“ des toten Osiris-Königs ist und das Königsamt will. Noch deutlicher als durch den Schiffskampf der beiden Götter Horus und Seth, in dem Seth ein (steinernes) Schiff besteigt, ein auch in Ägypten gut bekanntes Kultsymbol des Gottes Baal als Seefahrgott,<sup>907</sup> kann der Autor des „Streites“ auf den Ramessidengünstling Seth-Baal nicht anspielen. Noch im 6. Jh. v. Chr. hat man auf Korfu dem Gott als Patron der Schifffahrt ein weißes Schiff aus Stein als Kultgegenstand geweiht, und in Memphis ist in der Ramessidenzeit ein Schiff des Baal-Sapan, des späteren Zeus-Kasion der Griechen, als Kultgegenstand belegt.<sup>908</sup>

Ganz legal versucht Seth(-Baal) im Papyrus Chester Beatty I als „Bruder“ des toten Osiris-Königs nach der Macht zu greifen. Dies ist es, was einige Thebaner wohl schon immer am ramesidischen Abstammungskonzept gestört hat. Inwieweit reale Verhältnisse, Krisen, Fremdenfeindlichkeit, Rivalitäten und Zwist um den Königsthron hier eine Rolle spielten, muß bis zur endgültigen Klärung der historischen Fakten offen bleiben.

<sup>905</sup> So Junge, op. cit., 1994, 100.

<sup>906</sup> Spiegel, op. cit., 68 ff., konnte aufgrund des damaligen Forschungsstandes noch nicht die enge Beziehung des Seth im Papyrus Chester Beatty I zur Dynastiegottheit kennen.

<sup>907</sup> Helck, Beziehungen, 447 m. Anm. 7.

<sup>908</sup> Wörterbuch der Mythologie, 257, Helck, Beziehungen, 447.

### 3.4 „Was Bata betrifft: Seth ist es!“

Der in ptolemäischer Zeit verfaßte Papyrus Jumilhac<sup>909</sup> ist eine der wenigen Quellen, in denen uns der Gott Bata nochmals begegnet. Bei diesem Papyrus handelt es sich um eine in der Spätzeit verfaßte Kultlegende des 17. ober-ägyptischen Gaus. In diesem mythologischen Text wird erzählt, wie Anubis in der Rolle des Gottes Horus den als Stier fliehenden Bata bestraft und kastriert, weil dieser Kultgegenstände von Osiris gestohlen hat.<sup>910</sup> Bata spielt hier gegenüber Osiris eine sehr zwielichtige Rolle.

Vor drei Jahrzehnten hat Hartwig Altenmüller<sup>911</sup> auf Verbindungen des Papyrus d'Orbiney mit dem Papyrus Jumilhac hingewiesen. In Textstelle III,12-25 erscheint manche Situation wie seitenverkehrt:

pd'Orbiney:	Die Brüder arbeiten harmonisch zusammen auf dem Feld. Bata wird zum Haus des Anubis geschickt.
pJumilhac:	Die Brüder leben in Feindschaft. Anubis geht hinaus und Seth nutzt die Gelegenheit, um in das Haus des Anubis zu gehen.
pd'Orbiney:	Bata widersteht der Versuchung der Ehefrau des Anubis.
pJumilhac:	Seth stiehlt Kultgegenstände
pd'Orbiney:	Der heimkehrende Anubis hört von der angeblich durch Bata versuchten Verführung und verfolgt ihn.
pJumilhac:	Anubis kehrt zurück, bemerkt den Diebstahl und verfolgt Seth.
pd'Orbiney:	Bata flüchtet und erreicht sicher das andere Ufer eines Gewässers.
pJumilhac:	Seth entkommt und überquert einen Fluß.
pd'Orbiney:	Anubis und Bata stehen sich am Gewässer gegenüber und klären die Situation.
pJumilhac:	Anubis holt Seth, der sich in einen Stier verwandelt, ein und nimmt ihn gefangen.

<sup>909</sup> J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*. Actes du congrès international des orientalistes, 1961. Zum möglichen Autor s. jetzt Ph. Derchain, *L' Auteur du Papyrus Jumilhac*, in: RdÉ 41, 1990, 9-30. Zur Diskussion über den pJumilhac und den pd'Orb. s. zuletzt bei Hollis, op. cit., 47 f. u. 68-71. Von H. Altenmüller, *Einige Bemerkungen zum Hirtenlied*, in: CdÉ 48, 1973, 217-218. ist die Bedeutung des pJumilhac als Quelle für den pd'Orbiney bereits geahnt worden. Übersetzung entsprechender Textstellen jetzt bei Hollis, op. cit., 171-176.

<sup>910</sup> Die Kastration des Seth-Bullen geht gemäß den Pyramidentexten bis ins Alte Reich zurück, Pyr. 418 a.

<sup>911</sup> Op. cit., in: CdÉ 48, 1973, 217 f. Übersetzung bei Hollis, op. cit., 171.

pd'Orbiney:	Bata schneidet seinen Phallus ab.
pJumilhac:	Anubis schneidet Hoden und Phallus des Seth-Stiers ab.
pd'Orbiney:	Bata entfernt sich von Anubis und geht ins Piniental.
pJumilhac:	Anubis sperrt Seth in Saka ein.

Entlarvend stellt nun der Papyrus Jumilhac in der Textstelle XX,18 fest: „Was Bata betrifft: Seth ist es!“ Eine Verbindung Bata - Seth erschien vielen Bearbeitern des Papyrus d'Orbiney ungewöhnlich. Das Problem war jedoch, daß man in Seth allgemein einen Störer, chaotischen Gott, Osirismörder und Herr der unfruchtbaren Wüsten und des Fremderlandes gesehen hat. Der „gute“ Bata aber gibt sich da ganz anders. Wenn man die Identifizierung Bata=Seth nicht einfach mit spätzeitlicher Umdeutung abtun und damit *ad acta* legen möchte, so muß die Identifizierung von Bata mit Seth auf älterer Überlieferung basieren. Wie diese Untersuchung zeigen konnte, wohnt dem so harmlos anmutenden Bata durchaus ein sethisches Wesen inne, doch Bata verkörperte früher nicht Seth, den gewalttätigen Osirismörder, sondern Seth-Baal, den Lebensspender und mächtigen Dynastiegott der Ramessiden. Kultpolitisch hat sich wegen der historischen Verhältnisse in der Spätzeit einiges grundlegend geändert. Die ohnehin große Popularität von Osiris am Ende des Neuen Reiches ist in der Spätzeit noch einmal gestiegen, während sein Kontrahent Seth, und mit ihm auch Baal, nach den Ramessiden mehr und mehr zum verhassten Gott der Ausländer wurde und in Ägypten der Verfemung anheim fiel, nicht zuletzt wegen der vielen Kriege mit Fremdvölkern im Verlauf der Spätzeit. Ausländische (Wetter-) Götter schienen sich für den Ägypter in dieser krisenhaften Spätzeit insgesamt in den verhassten Gott Seth verwandelt zu haben. Baal und Seth besaßen nicht mehr die mythische Relevanz wie der 19. und 20. Dynastie; man kümmerte sich nicht mehr, anders als die Ramessiden, um eine differenzierte Betrachtung dieser Gottheiten.

Wie sehr die Figur des Bata von den Ramessiden mit Eigenschaften des Gottes Seth-Baal aufgeladen wurde, beweist die kurze Feststellung des Schreibers des Papyrus Jumilhac.<sup>912</sup> Diese Identifizierung des „guten“ Bata mit dem „bösen“ Seth ist nicht aus der Luft gegriffen worden. Sie ist keine spät erfolgte Umdeutung, sondern erscheint auf dem Hintergrund einer einstmals vorgenommenen Identifizierung der beiden Figuren plausibel. Wie Bata im Papyrus d'Orbiney, so tritt auch Seth im Papyrus Jumilhac als Stier in Erscheinung. An einer anderen Textstelle des Papyrus Jumilhac ist die

---

<sup>912</sup> pJumilhac XX, 18.

vorderasiatisch beeinflusste, sexuelle Motivik zur Schaffung von Pflanzenwachstum durch den Wetterstier noch unverkennbar:

„Als Seth Isis an diesem Platz erblickte, verwandelte er sich in einen Stier, um hinter ihr herzulaufen. Aber sie verkleidete sich und nahm die Gestalt eines Hundes mit einem Messer am Schwanzende an. Danach begann sie vor ihm zu laufen, und Seth konnte sie nicht einholen. Dann streute er seinen Samen auf den Boden, und die Göttin sprach: ‚Es ist ein Abscheu, daß du (deinen Samen) ausgestreut hast, o Stier!‘ Sein Same sproß auf dem Berg zu Pflanzen, die *bdd-k3w*<sup>913</sup> genannt werden.“<sup>914</sup>

Isis als fliehender Hund mit dem Messer am Schwanz erinnert an Anubis, der nach der vermeintlichen sexuellen Begegnung mit seiner Frau Bata verfolgt. Der ausgestreute Samen vor Isis ist wohl ein kläglich, fehlgeschlagener Begattungsversuch, der an vorderasiatische Mythen um den Wettergott erinnert, der die (weibliche) Erde befruchten und für Wachstum sorgen soll. Mit dem ausgestreuten Samen des Stiers auf dem Berg dürfte daher der spärliche, unfruchtbare Regen gemeint sein, der in Ägyptens Wüste im Norden ab und zu fällt. Tatsächlich findet man manchmal im Frühjahr in den Wüstenbergen Ägyptens, der Region, in die Seth mythisch verbannt wurde, nach gelegentlichen Regenfällen einige blühende Blumen im Sand, welche die kommende Hitze sehr rasch vergehen läßt. Regenfälle sind in Ägypten zu gering, um reichlich Vegetation aus dem Boden hervorzu- bringen. Für Wettergötter als Schöpfer gab es folglich keinen natürlichen Nährboden im Land. Wenn die Göttin Isis also zu Seth sagt, daß sein Tun „Abscheu“ darstellt, so kann diese Aussage in einem Mythos sicherlich nicht im moralischen Sinne gemeint sein. Die Rede der Isis fußt, genauso wie Batas Ablehnung des Antrages, auf kultpolitischer Abgrenzung. Die Abfuhr, die Isis dem Seth erteilt, zeigt unter anderen Vorzeichen noch einmal, daß sich eine Göttin im Land Ägypten, das vom Nil und der Sonne lebt, nicht mit der Wettergottheit verbindet, um Pflanzen zu erschaffen. Dafür bleiben bis zuletzt Osiris, der Nilwasser und fruchtbaren Nilschlamm verkörpert, und Erscheinungsformen des Sonnengottes zuständig. Wegen der Diskreditierung des Ramessidengottes Seth in der Spätzeit ist nicht mehr eine Göttin die böse Verführerin. Die Verhältnisse haben sich hier wieder umgekehrt. Seth

<sup>913</sup> Eine seit dem MR belegte Pflanzenart, vgl. Wb I, 488,7.

<sup>914</sup> pJumilhac III,1 ff. Übersetzungen bei Vandier, op. cit., 114; Hollis, op. cit., 174. Auch H. te Velde, Seth, God of Confusion, 1977, 54/55, sieht in Seth als Wettergott einen Herrn des Regens, vgl. dazu auch J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 153 ff.

ist wieder der alte Chaos mit ungezügelter Potenz; im Gegensatz zu früher fehlen aber jetzt die positiven Züge des Gottes.

Der oder die Verfasser des Papyrus Jumilhac machen mit der Feststellung „Bata ist Seth“ fast tausend Jahre nach der Zeit der Ramessiden nochmals deutlich, daß längst eine Abgrenzung stattgefunden hat. Mit der programmatischen Aussage, die Bata mit Seth gleichsetzt, hat ein kulturelles Gedächtnis reagiert: Aus Sicht der Spätzeit wird betont, daß, im Gegensatz zu Ansichten, die zeitlich weit zurückliegen, Bata nichts mit Re zu schaffen hat, erst recht aber nichts mit Osiris!

Vor Abschluß der Untersuchung sind mir noch zwei interessante Quellen zugänglich geworden.<sup>915</sup> Christophe Barbotin hat eine Bearbeitung des Papyrus Chassinat III mit mythologischen Papyrusfragmenten der 19. Dynastie veröffentlicht,<sup>916</sup> den er aufgrund stilistischer Kriterien in die Zeit von Ramses V. datiert. In diesem schwer verständlichen, nur fragmentarisch erhaltenen Text ist von zwei Brüdern die Rede. Als Götter treten auf: Horus, Chepri und der Gott von Saka, also Bata. Über jemandes Kopf wird ein Schatten befestigt, was Barbotin an den Papyrus Jumilhac erinnert, in dem Seth-Bata die Mumie des Osiris trägt, die als Schatten bezeichnet wird. Aus dem Text geht laut Barbotin hervor, daß es mehr Literatur über den Gott Bata gegeben haben muß als bislang bekannt ist.

Dafür spricht auch das zweite Dokument. Hierbei handelt es sich um einen bereits zitierten magischen Text, der mit großer Sicherheit aus Deir el-Medina stammt. Der bislang unpublizierte Papyrus mit der Nummer 1826 der Nationalbibliothek Griechenlands wird derzeit von Hans-Werner Fischer-Elfert und Friedhelm Hoffmann bearbeitet.<sup>917</sup> In dem hieratischen Text geht es um Austreibung von Dämonen. Unter dem Text abgebildet ist der Gott Seth, der die Osirimumie trägt. Der Papyrus datiert laut Fischer-Elfert sicher ans Ende der 19. Dynastie. Es handelt sich um ein Dokument, das zeitlich mit dem Papyrus d'Orbiney völlig kongruiert und in dem die Götter Bata und Seth genannt werden (Zeile X+5.12 – X+6.3):<sup>918</sup>

(X+5.12) *md3.t n.t dr ns nsy mt*  
*mt.<t> nty m h<sup>c</sup> nb n mn ms.n*  
*mn.t [...].tw m h.t 'n' mw.t=f*

„Buch/Amulett vom Vertreiben von ns-  
und nsy-Krankheit und von  
 Totengeistern männlich und weiblich,  
 die in jeglichem Körperteil des N. N.,  
 geboren von N. N., sind: [Gewalt]iger

<sup>915</sup> Diese Hinweise verdanke ich H.-W. Fischer-Elfert.

<sup>916</sup> C. Barbotin, Le Papyrus Chassinat III, in: RdÉ 50, 1999, 5 ff.

<sup>917</sup> Die Bearbeitung des Athener Papyrus soll erscheinen in: Würzburger medizinhistorische Forschungen (i. V.).

<sup>918</sup> Umschrift und Übersetzung nach Fischer-Elfert.

(X+6.1) *nḥt b3t3 m ḥ.t n mw.t=f*  
*3 ph.ty m ḥ.t=f s3 nw.t m ḥ.t=f*  
*sh'3 pn nḥt m ḥ.t n mw.t=f*

(X+6.2) *hnnw m ḥ.t n mw.t=f*  
*sth p<3>? nḥt m ḥ.t n mw.t=f*  
*nsw.t bi.ty sth sn=f wsir nty*  
*tw=k ḥms.tw iw*

(X+6.3) *h3tj=k m ḥ.t=k h3c*  
*h3y.t=k r km.t ms=k im=s(t) ...*

(o. ä.) im Leib seiner Mutter!

Starker, Bata im Leib seiner Mutter,  
 groß an Kraft in seinem Leib, Sohn der  
 Nut in seinem Leib, dieser Aufrührer,  
 Starker im Leib seiner Mutter,

Aufrührer im Leib seiner Mutter, Seth,  
 d<er> Starke im Leib seiner Mutter,  
 König von Ober- und Unterägypten  
 Seth! – Sein Bruder Osiris, der du sit-  
 zest, indem

dein Herz in deinem Leib ist: Dein Lei-  
 den lasse ab von (? , mit r geschrieben)  
 Ägypten, in dem du geboren wurdest ...

Dieser Zaubertext beschwört zur Vertreibung von schädigenden Dämonen und Totengeistern die Kraft des Gottes Bata, des Seth und des Osiris. Bata wird mit Seth(-Baal) identifiziert, der als mächtige Dynastiegottheit „König von Ober- und Unterägypten“ ist. Der Auszug dieses wichtigen Dokuments bedarf im Zusammenhang mit dieser Untersuchung keines weiteren Kommentares mehr.





## 4 Die Textgattung

Bedeutung und zeitliche Relevanz des Papyrus d'Orbiney erklären zunächst, warum es im Gegensatz zu vielen Lehren keine Schülerhandschriften und späteren Abschriften des Papyrus d'Orbiney mehr gibt. Der Text war alles andere als für Schülerohren bestimmt. Zwar erlischt mit dem Ende der Ramessidenherrscher auch die politische Aktualität der Schrift, nicht aber die Aktualität mythologischer und literarischer Inhalte. Obwohl später keine weitere Tradierung des Textes mehr erfolgte, führen Spuren der Überlieferung weit über die Ramessidenzeit hinaus, räumlich wie zeitlich.

Die literarische Bedeutung der Erzählung von den beiden Brüdern kann nicht hoch genug bewertet werden. Inhalte, wie sie in der Erzählung des Papyrus d'Orbiney vorkommen, beeinflussen maßgeblich die später überlieferten Mythen um Osiris, Attis und Adonis, aber auch die Bibel und indirekt wohl auch die griechische Literatur. Märchen- und Erzählelemente werden durch Texte wie diesen geprägt und erstmals schriftlich fixiert, die, wie die Erzählforschung nachgewiesen hat,<sup>919</sup> teils bis in die heutige Zeit überliefert worden sind. Soweit bekannte Elemente der Literatur auftreten, stehen sie im Papyrus d'Orbiney noch unmittelbar in religiösem Kontext und galten daher wohl als geheimes Wissen einer schriftkundigen, sehr dünnen Schicht von gebildeten Priestergelehrten. Die sakrosankte Institution des Gottkönigtums, um die es im Text letztlich geht, war nicht Thema und Gegenstand öffentlicher Erörterung. Damit zum Abschluß noch Aussagen über eine mögliche Textgattung gemacht werden können, sollen kurz die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt werden.

Schon durch den Gebrauch von Götternamen mit Götterdeterminativen wird die Handlung der Erzählung auf Götterebene festgelegt. Das Schicksal des Stiergottes Bata, des göttlichen Helden der Erzählung, ist ein mythisches: Sein Handeln und Erleiden spiegelt Geschehnisse wider, die in Ereignissen um Schöpfung, solarer Fruchtbarkeit, Sonnenlauf und Osiriskult ein Vorbild finden. In den einleitenden Szenen der Erzählung assoziieren die Bilder „Landwirtschaft“, „Viehvermehrung“ und „Hüten“ solar-aktive Schöpferkraft. Die folgende Aussaat bereitet eine osirianische Wandlung im Geschehen vor. Das eingeschobene Motiv der versuchten Verführung aber unterbricht den Ablauf. Zeugnisse wie der in Bogazköy gefundene Text

---

<sup>919</sup> C. W. v. Sydow, *Den forneyptiska sagan om de tva bröderna*, in: *Arsbok* 1930, *Vetenskaps-Societeten i Lund. Yearbook of the New Society of Letters at Lund*, 50-89; J. Assmann, *Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: Zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney*, in: *ZDMG Suppl.* III, 1, 1977, 1 m. Anm. 8; s. auch u. 1.1.1.

kanaanäischen Ursprungs belegen, daß man im Ostmittellmeerraum Mythen kannte, in denen Göttinnen und (Wetter-) Götter nicht selten unter inzestartigen Bedingungen verkehrten und durch sexuelle Aktivität Wachstum auslösen konnten. Das Umfeld der Ramessidenherrscher legt nahe, das Motiv in der Vergangenheit palästinensischer Einwanderer zu suchen. Integration und rascher sozialer Aufstieg einiger Personen aus diesen Kreisen in allerhöchste Ämter des ägyptischen Staates erforderten die Ägyptisierung von mythologischen Elementen kanaanäischer Herkunft. Zentrum dieser Ägyptisierung kanaanäischer Mythen dürfte der von Einwanderern errichtete Seth-Tempel im Nildelta gewesen sein. An alten, heimatlichen Göttern hielt man trotz ihrer Ägyptisierung nach wie vor fest; sie blieben ein wichtiges Mittel zur Bewahrung kollektiver Identität in der neuen Heimat. Doch erzeugte das mit diesen Göttern importierte Konzept für Fruchtbarkeit Unstimmigkeiten auf der Meta-Ebene des Mythos. Im trockenen Ägypten entsteht Fruchtbarkeit auf den Feldern nicht durch den Wettergott, der durch Regen eine Naturgöttin „begattet“, sondern durch Osiris, der Erde und Nil verkörpert, und durch Re, der das Sonnenlicht am Himmel spendet. Der Mythos vom verführten Wettergott mußte also an die Verhältnisse Ägyptens angepaßt werden. Eine „Verführung“ ist unter den Verhältnissen Ägyptens nicht mehr notwendig; sie wird vom Schöpfergott zurückgewiesen. Das sexuelle Konzept zur Befruchtung der Felder durch Regen gehört von nun an der Erinnerung kanaanäischer Einwanderer an.

Die Zurückweisung der Frau des Anubis, Reflex einer Fruchtbarkeitsgöttin kanaanäischer Provinienz, provoziert ihre Rache, der ihren Wunsch nach Vernichtung auslöst, ein Faktum, das uns auch aus dem Gilgamesch-Epos bestens bekannt ist. Für Bata bedeutet dies den Eintritt in das berühmte und weltweit verbreitete Initiationsschema mit dem Ziel, ihn endgültig aus alten kanaanäischen Bindungen zu lösen, damit er voll und ganz in den ägyptischen Re-Osiris-Zyklus integriert werden und auf den Königsthron gelangen kann.

Die Bedeutung der hier beschriebenen Motivik für die Literatur belegen spätere Überlieferungen. Noch in der Antike sind Göttermythen und literarische Texte nachweisbar, in denen eine (meist verheiratete) Göttin oder Frau einen jüngeren Mann verführen will, der nicht selten ihr Sohn ist.<sup>920</sup> Zur Abhängigkeit des sogenannten Potiphar-Motivs in den verschiedenen Erzäh-

---

<sup>920</sup> D. Hillers, *The Bow of Aqhat: The Meaning of a Mythological Theme*, in: *Orient and Occident. Essays Presented to C. H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, hrsg. v. A. Hoffner, in: *AOAT* 22, 1973, 71-81. Vgl. auch Brunner-Traut, in: *LÄ* IV, 703, Anm. 19; Hollis, *op. cit.*, 97. Das wanderfreudige Motiv findet sich später auch in der indischen und fernöstlichen Literatur, vgl. E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*<sup>4</sup>, 1992, 160 ff.

lungen des Altertums bringt Hellmut Petriconi<sup>921</sup> einen weiteren interessanten Ansatz. Auch für ihn ist geradezu charakteristisch, daß derjenige, dem ein Antrag von einer solchen Frau oder Göttin gemacht wird, in den meisten Fällen in Sohnschaft oder in einer Art Sohnschaft steht. Sieht man z. B. die biblische Josephsgeschichte aus der Sicht des Koran, so finden sich in der Josephsure, Vers 21, tatsächlich Erinnerungen, die diese Überlegungen stützen:

„Und es sprach der Ägypter, der ihn gekauft hatte, zu seiner Frau:  
 „Halte ihn ehrenvoll in unserem Haus! Er könnte uns gewiß nützlich sein, oder wir könnten ihn annehmen an Sohnes Statt.““

Die Motivik einer tatsächlichen, der Scheinmutterschaft oder der Stiefmutterschaft zieht sich laut Petriconi durch alle Zeiten wie ein Roter Faden durch die entsprechenden literarischen Werke, in denen das Verführungsmotiv nachweisbar ist.

Da die Handlung auf Götterebene spielt, ist Vorsicht bei der Bewertung weiterer Ereignisse und Motive geboten, wie sie uns aus späteren Märchen bekannt sind. Wenn Bata mit Rindern spricht oder von einer Kuh gewarnt wird, so verweist die Fähigkeit zur Kommunikation mit Tieren laut weiteren Textzeugnissen aus der altägyptischen Religion auf eine Sphäre des Göttlichen. Das Sprechen zeigt vor allem die Verbundenheit eines Stiergottes mit seinen Kreaturen an. Die „Hindernis-Flucht“, die Bata in Rubrum 7 antritt, basiert auf mythologisierten Vorstellungen über Fremdländer. In dem vom Sonnengott erschaffenen Gewässer ist das Grenzlandgewässer der Nordostregion mit seinen Krokodilen erkennbar, welches das Fremde von Ägypten fernhält.

Durch die Kastration transformiert sich Bata. Er wird im Fremdland zu einem Piniengott, einem osirianischen Wesen in todesähnlichem Zustand. Wir haben hier den ersten Beleg der später weit verbreiteten Symbolik der Pinie als Regenerationssymbol. Mit dem Exil, der jenseitigen Existenz Batas im Fremdland, ist das sogenannte *external soul*-Motiv verbunden. Es wurzelt ebenfalls in der ägyptischen Religion. Wie Balsamierungspraxis und Sprüche des Totenbuches belegen, konnte sich der Ägypter durchaus vorstellen, daß sein Herz in gefährlichen Situationen des Übergangs vorübergehend außerhalb des Körpers existiert. Im Tode droht das Herz sogar verloren zu gehen. Die „Wiedererweckung durch Einverleiben des Herzens“ findet in Ägypten schließlich ein klares Vorbild in einem Totenkultritual, in dem der Verstorbene symbolisch sein Herz verschluckt hat.

---

<sup>921</sup> H. Petriconi, Die verschmähte Astarte, in: Romanistisches Jb. XIII, 1962, 150 ff.

Das *external soul*-Motiv impliziert laut bekannten Motiven in der Literatur eine verborgene Schwäche des Helden ähnlich dem Lindenblattmotiv in der Siegfriedsage.<sup>922</sup> Damit ist Verrat durch Batas Frau vorprogrammiert. Der bewußte oder unbewußte „Verrat eines Geheimnisses oder einer verborgenen Schwäche durch eine Frau“, der einen unbesiegbaren Gott oder Heros zu Fall bringt, entstammt ursprünglich wohl den Mythen, in denen mächtige Mutter- oder Himmelsgöttinnen eine Rolle spielen. Der Verrat half im Drama des Mythos zu erklären, warum ein kosmisches Phänomen bzw. eine Gottheit verschwinden, also „sterben“ muß. Mythen, die kosmische Ereignisse durch Verführung, Inzest, Gattenverrat und Tod thematisieren, projizieren seelisches Geschehen. Dramatik und archetypische Aussagekraft des Erzählten erklären, warum diese Motivik bis in Zeiten überlebt, in denen eine mythische Relevanz längst nicht mehr existiert. Doch können in einigen Gegenden des Ostmittelmerraumes alte Überlieferungen und Kulte durchaus noch lange tradiert worden sein.

Die sogenannte „Böse Prophezeiung“ in Rubrum 10 steht in Verbindung mit der ägyptischen Vorstellung um die Sieben Hathoren, die magisch das Schicksal bei einer Geburt bestimmen. Das Schicksal von Batas Frau, dem Gottesgeschöpf, ist ebenso wie das von Bata festgelegt und im kosmischen Geschehen begründet. Ihr vermutlicher Tod am Schluß ist ein Symbolon für das Ende der Nacht, kein Mord an einer Göttin oder realen Königin, sondern ein Triumph des Lichtes bzw. des Königs und damit ein mythologisches Ereignis. Die Bestrafung ist aber auch ein Akt, der im Drama der Handlung zur Kompensation für den Verrat dient.

Götterweltliche Ereignisse und Bilder bestimmen auch den weiteren Verlauf. Ohne den Duft, der in Ägypten von Göttinnen ausgeht, wäre auch das Motiv „Liebesverlangen durch das Haar einer Unbekannten“ nicht denkbar. Mit der Haarlocke und deren Duft tritt das Ambiente der Göttin Hathor offen in Erscheinung.

Ein Indikator für Leben oder Tod in der Ferne scheint typisch für heute bekannte Brüdermärchen. Das sogenannte *life token* kann aber auch in Mythen anderer alter Kulturen nachgewiesen werden. Es tritt im Maya-Mythos über göttliche Zwillinge auf, die im Ballspiel Tod und Unterwelt besiegen und schließlich zum Himmel als Gestirne aufsteigen.<sup>923</sup> Bei ihrem Auszug zum Ballspiel gegen die gefürchteten Herren der Unterwelt pflanzen

---

<sup>922</sup> Diese Ähnlichkeit stellt auch Assman, op. cit., in: ZÄS 104, 1977, 21 mit Anm. 32, fest. Ähnlich auch der Verrat der verborgenen Schwäche in der Sage von Samson, einem Sonnenheros. Die mythischen Elemente der Geschichte wurden bereits von H. Steinthal, Die Sage von Simson, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, 1862, 129 ff., mit Scharfsinn erkannt.

<sup>923</sup> W. Cordan, Popol Vuh, 1980, 81.

die Brüder zuhause Maisrohre, die über ihren Zustand in der Ferne Auskunft geben sollen. Gedeihen sie, so geht es den Zwillingen gut. Als aber die Pflanzen verdorrt sind, so sind auch die Zwillinge tot, besiegt von den Dämonen der Unterwelt. Nachdem die beiden zu neuem Leben erweckt werden, treiben auch die Maisrohre wieder aus. Wein und Bier als Indikatoren sind in einer ägyptischen Göttergeschichte als osirianische bzw. sethische Substanzen identifizierbar. Sie sind daher mit dem Wesen des Gottes Bata verbunden.

Verwandlungen, denen der Gott Bata im weiteren Verlauf der Erzählung unterliegt, sind keine Märchenelemente, sondern folgen zentralen Motiven der ägyptischen Religion. Sie sind im Sonnenlauf verankert. Da es sich bei dem nun folgenden Vorgang um einen immer wiederkehrenden kosmisch-göttlich bestimmten Ablauf handelt, kennt Bata sein Schicksal und kündigt es durch Prophezeiungen an. Mit seinen Metamorphosen ist der Gott eingetreten in den (Nacht-) Zyklus der Sonne. In diesen Vorstellungskreis um den Sonnenlauf und den mit ihm verbundenen Königskult gehört in Ägypten ein weiteres, sehr verbreitetes Motiv der Erzählliteratur, nämlich „verschluckt und wiedergeboren in neuer Gestalt“. Sein Ursprung dürfte Initiationsritualen entstammen und weit in die Vergangenheit zurückreichen: Der Initiand wird von einem Ahnentier oder anderem überirdischen Wesen „verschlungen“, erleidet dadurch symbolisch den Tod, nimmt Kontakt zu den Ahnengeistern auf und wird, ähnlich wie der Prophet Jonas, mit eingeweihtem Wissen „wiedergeboren“. In Ägypten entstammt das Verschlucken dem kosmologischen Bild der Himmelsgöttin Nut, die als Himmel Ahn und Mutter des Sonnengottes bzw. des mit ihm verbundenen Königs ist. Ziel und Resultat der im Papyrus d’Orbiney geschilderten Ereignisse ist die Geburt Batas im Palast und sein Erscheinen als neuer Königs. Hier, im Palast, hat er seinen rein göttlichen Status aufgegeben und sich im König inkarniert.

In das ägyptisch-solare Konzept, das Bata zum Ziel führt, wurden Elemente aus den Mythen um den Gott Baal eingeflochten. Dies ist die entscheidende Neuerung der Ramessiden. Bata repräsentiert Seth-Baal, den Königsgott des ramessidischen Herrscherhauses. Es dürfte außer der Erzählung von den beiden Brüdern kein Dokument gegeben haben, welches das Phänomen des ramessidischen Dynastiegottes Seth-Baal so ausführlich aus direkter Sicht des Königshauses darzustellen versucht.

Die Erzählung zeigt sehr anschaulich, wie in einer alten Hochkultur die jenseitige Welt der Götter den gesamten sichtbaren Kosmos durchwebt, so daß die profane Wirklichkeit ganz von der Götterwelt durchdrungen zu sein

scheint.<sup>924</sup> Der Papyrus d'Orbiney verbindet Götter, Schöpfung und Königtum in einer großartigen Vision zu einer ganzheitlichen Komposition. Die ausgebreiteten Ebenen Kosmos - Königtum geben Zeugnis über die Vielschichtigkeit des altägyptischen priesterlich-mythologischen Diskurses, ein Phänomen, auf das immer wieder aufmerksam gemacht wurde.<sup>925</sup> Dabei finden sich Gedanken aus dem Bereich der ägyptischen Religion, die in Grundzügen schon in den Pyramidentexten greifbar sind. Im Papyrus d'Orbiney werden sie im integrativen Geist der Ramessiden mit aktuellen Neuerungen verbunden,<sup>926</sup> eine Eigenheit, die man besonders in dieser Epoche immer wieder antrifft, so daß man ihr große schöpferische Leistungen zuerkennen muß. Die Königsgräber der Ramessidenherrscher mit ihren zahlreichen Neuerungen in der Jenseitsliteratur sind ein von der Forschung noch nicht ausgeschöpfter Beleg für die Kreativität dieser Zeit. Der Versuch, Neues zu schaffen und zugleich alte Tradition zu erhalten, war vor allem im Hinblick auf die Wirren um Amarna politisch gesehen ein kluger Zug.

Der ramessidische Geist zeichnet sich auch aus durch eine Integration des Fremden vor dem Hintergrund einer starken, sich behauptenden Tradition. Dieser spannungsreiche Prozeß, heute ein hochaktuelles tagespolitisches Thema, wird bereits deutlich sichtbar mit der Darstellung aller fremden Völker im Pfortenbuch, jenes Unterweltbuch, das am Ende der 18. Dynastie entstand und in der 19. Dynastie so häufig Verwendung finden soll.<sup>927</sup> Er tritt mit der Ägyptisierung kanaanäischer Götter und Mythenelemente ganz offen zutage und belegt eine große dynamische Kraft, die vor allem in der Zeit der frühen 19. Dynastie gewirkt hat. Diese enorme Dynamik spiegelt sich in der wirtschaftlichen Potenz dieser Epoche, in den neuen Zentren des Reiches im Norden. Hier, in der Ramsesstadt und ihrer Umgebung, lebten Ägypter, Ägypter kanaanäischer Herkunft wie auch Hethiter und errichteten eine der größten kulturellen und industriellen Stätte des Altertums.<sup>928</sup>

---

<sup>924</sup> Hierfür hat sich vor allem schon E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 1971, ausgesprochen. S. auch ders., *Geist der Pharaonenzeit*, 1989.

<sup>925</sup> H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1958, und ders., *Ancient Egyptian Religion*, 1948. In neuerer Zeit bemühen sich vor allem Arbeiten von J. Assmann und E. Hornung um ein komplexes Verständnis altägyptischen Denkens.

<sup>926</sup> Da in Ägypten in späterer Zeit immer wieder ältere Vorstellungen aufgegriffen und neu verarbeitet wurden, „(...) handelt es sich offenbar nicht um momentane Aufwallungen im Zusammenhang mit den archaisierenden politischen Tendenzen, sondern um Zeugnisse einer sich beständig aus dem Interesse der Ägypter für ihre Geschichte nährenden Ideologie.“ L. Kákosy, *Selected Papers*, in: *StudAeg VII*, 1981, 93.

<sup>927</sup> E. Hornung, *Altägyptische Unterweltbücher*<sup>3</sup>, 1989, 21.

<sup>928</sup> E. Pusch, *Metallverarbeitende Werkstätten der frühen Ramessidenzeit in Qantir Piramess/Nord*, in: *Ägypten und Levante I*, Wien 1991, 75-113.

Der Text des Papyrus d'Orbiney gibt Zeugnis über den Prozeß eines internationalen Austausches von Literatur zu einem sehr frühen Zeitpunkt. Eine Analyse des sozialen Kontexts der Erzählung zeigt Gründe auf, die zu diesem Austausch geführt haben. Wegen der Herkunft der Ramessiden aus Palästina führen Spuren des Textes in das große kulturelle Umfeld des Vorderen Orients, vor allem in die frühe Mythenwelt des Wettergottes Baal. Da Baal im gesamten Ostmittelmeerraum eine mächtige Gottheit war, mit dessen Mythen man sich später auch im Umfeld des Alten Testaments auseinandersetzen mußte, konnte das auf ägyptischem Boden geschaffene bzw. neu bearbeitete Mythenmaterial literarische Impulse zurückgeben.

Der Papyrus d'Orbiney ist eines der sehr seltenen Dokumente, in denen der Prozeß der Erschaffung eines mythologischen Textes wie in einer Art Momentaufnahme beobachtet werden kann. Auftraggeber war das Königtum, das mit dieser Schrift eine ganz bestimmte Absicht verfolgte. Man wollte die neue Abstammungslehre der Ramessidenkönige in ausführlicher Form explizieren und deutlich machen, daß man sich mit dieser Lehre der Tradition beugt. Letzteres hat sicherlich nicht jeden überzeugt. Um verborgene Gegner und Widerredner abzuwehren, mußte der Inhalt der Erzählung am Ende doch noch durch eine massive Drohung abgesichert werden. Wegen seiner Funktion und Bedeutung möchte ich im Text ein offizielles Dokument des ramessidischen Königshauses sehen. Es handelt sich wohl um eine Schrift, welche die Krönung Sethos' II. in einer innenpolitisch nicht sehr stabilen Zeit vorbereiten sollte.<sup>929</sup> Aus diesen Gründen ist die Erzählung als ein konstruierter Mythos zu werten.<sup>930</sup> Es waren bereits Karel Horálek und schon vor über vier Jahrzehnten Jan de Vries, die, als Erzählforscher außerhalb der Ägyptologie stehend, große Zweifel an der Einschätzung der Erzählung als Märchen angemeldet haben. Für de Vries war die Übereinstimmung zwischen dem Inhalt des Papyrus d'Orbiney und einem Königsmythologem so bedeutsam, daß er jede Zuweisung des Textes zur Gattung Märchen strikt ablehnte. Was die im Text überlieferten Erzählmotive betrifft, so ging er noch einen Schritt weiter:

---

<sup>929</sup> Zur Charakterisierung dieser Zeit vgl. die Elefantinstele und den Papyrus Harris I, s. dazu unter Rubrum 22.

<sup>930</sup> Ein Vorschlag, den mir Othmar Keel gemacht hat. Auch in der Assyrologie hat man festgestellt, das mythologische Texte politische Intentionen haben können, s. bei C. Wilcke, Politische Opposition nach sumerischen Quellen, in: A. Finet, *La Voix de l'Opposition en Mésopotamie*, Institut des Hautes Études de Belgique, 1974, 54 f.; s. auch ders., Politik und Literatur im älteren Babylonien, in: *Anfänge politischen Denkens in der Antike*, Schriften des Historischen Kollegs, 1993.



„Wir sehen daraus nur, daß damals Motive und Motivketten bekannt waren, die wir in unseren Märchen ebenfalls feststellen können und es ist wichtig zu beobachten, daß sie damals in den Mythen zu Hause waren.“<sup>931</sup>

Diese Einschätzung hat sich bestätigt. Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney hat nichts mit zweckfreier Unterhaltung zu tun. Doch finden wir hier keinen über Generationen gewachsenen Mythos vor. Es handelt sich vielmehr um einen in der Zeit der 19. Dynastie aus älteren und jüngeren Elementen konstruierten literarischen Text des ramessidischen Königtums, der nach einer Analyse seines historisch-politischen und religiösen Kontexts nach über dreitausend Jahren einen einzigartigen Einblick in seine Genesis und in den Formungsprozeß früher und international verwobener Göttermythen zuläßt.

---

<sup>931</sup> de Vries, op. cit., 60.

### Abkürzungsverzeichnis der Zeitschriften und Reihen

AcOr	Acta Orientalia, Leiden; ab Bd. 21: Kopenhagen
AfO	Archiv für Orientforschung, Berlin; ab Bd. 15: Graz
ÄA	Ägyptologische Abhandlungen, Wiesbaden
ÄF	Ägyptische Forschungen, Glückstadt, Hamburg, New York
AO	Der Alte Orient, Leipzig
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Kairo
ASAW	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin
B Ae	Bibliotheca Aegyptiaca, Brüssel
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Kairo
BMMA	Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York
BSÉG	Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève, Genf
CdÉ	Chronique d'Égypte, Brüssel
FFC	Folklore Fellows Communication, Helsinki
FIFAO	Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Kairo
GM	Göttinger Miszellen, Göttingen
HÄB	Hildesheimer Ägyptologische Beiträge, Hildesheim
JEA	Journal of Egyptian Archaeology, London
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux“, Leiden
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago
Kêmi	Kêmi. Revue de Philologie et d'Archéologie Égyptiennes et Coptes, Kairo
LÄS	Leipziger Ägyptologische Studien, Glückstadt, Hamburg, New York
MÄS	Münchener Ägyptologische Studien, Berlin
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Berlin; ab 1970: Mainz
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-gesellschaft, Berlin, Leipzig

MIFAO	Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Kairo
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschungen, Berlin
MVÄG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, Leipzig und Berlin
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Göttingen
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg Schweiz
OIP	Oriental Institute Publications of the University of Chicago, Chicago
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven
OMRO	Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Leiden
Or	Orientalia, Nova Series, Rom
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, London
RA	Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale, Paris
RdÉ	Revue d'Égyptologie, Kairo; ab Bd. 7: Paris
RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris
SAK	Studien zur altägyptischen Kultur, Hamburg
StudAeg	Studia Aegyptiaca, Rom
TUAT	Texte aus dem Umfeld des Alten Testaments, Gütersloh
UGAÄ	Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Leipzig, Berlin
Urk.	Urkunden des ägyptischen Altertums, Leipzig/Berlin
WdO	Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes, Stuttgart; ab 1954: Göttingen
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig, Berlin
ZAW	Zeitschrift für Alttestamentarische Wissenschaften, Berlin
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Wiesbaden

## Abkürzungsverzeichnis der Monographien

AaTh	Motivindex nach A. Aarne und S. Thompson, <i>The Types of Folktale</i> <sup>2</sup> . A Classification and Bibliography, FFC 184, 1961.
AEL	M. Lichtheim, <i>Ancient Egyptian Literature I-III</i> , Berkeley 1973-1980.
ANEP	J. B. Pritchard (Hrsg.), <i>The Ancient Near Eastern Pictures</i> , Princeton 1954.
ANET	J. B. Pritchard (Hrsg.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , Princeton 1950.
Assmann, Tod und Jenseits	J. Assmann, <i>Tod und Jenseits im alten Ägypten</i> , München 2001.
Berliner Inschriften II	G. Roeder, <i>Ägyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin</i> , Bd. 2, Leipzig 1924.
Brunner, Gottkönig	H. Brunner, <i>Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos</i> , ÄA 10, 2. ergänzende Auflage, Wiesbaden 1986.
Brunner, Schöpfungsmythen	H. Brunner, <i>Ägyptische Schöpfungsmythen</i> , in: <i>Die Schöpfungsmythen. Quellen des Alten Orients</i> , Darmstadt 1991.
CT	A. de Buck, <i>The Egyptian Coffin Texts I-VII</i> , Chicago 1935-1961.
EA	J. A. Knudtzon, <i>Die El-Amarna-Tafeln</i> , Aachen 1964.
EM	<i>Enzyklopädie des Märchens</i> , hrsg. v. K. Ranke, Bd. 1-, Berlin, New York, seit 1977.
Helck, Beziehungen	W. Helck, <i>Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 2. und 3. Jahrtausend v. Chr.</i> <sup>2</sup> , Wiesbaden 1971.
Hornung, Tb	E. Hornung, <i>Das Totenbuch der Ägypter</i> , Zürich/München 1979.
KHM	Nummerierung nach der Handausgabe der <i>Kinder-und Hausmärchen</i> der Gebrüder Grimm.

KTU	M. Dietrich, O. Loretz, S. Martin, Keilalphabetische Texte aus Ugarit einschließlich der Keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits, Teil 1: Transkription, in: AOAT 24,1, 1976.
LÄ	Lexikon der Ägyptologie, Bd. I-VI, Hrsg. v. W. Helck und W. Westendorf, Wiesbaden 1975-1986.
LD	C.R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Aethiopien, 12 Bde. u. 1 Ergänzungsbd., Berlin 1848-1858
LEM	A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscelles, BAe 7, 1937.
LES	A. H. Gardiner, Late Egyptian Stories, BAe 1, 1932.
PN	H. Ranke, Die ägyptischen Personennamen I-III, Glückstadt 1935-1977
Pyr.	K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, Bd. I-II, Leipzig 1908-10,
RÄRG	H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.
Sethe, Komm.	K. Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Bd. I-VI, Glückstadt und Hamburg 1935-1962
Stadelmann, Gottheiten	R. Stadelmann, Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten, Leiden 1967.
Tb	s. Hornung, Tb
Urk. IV	K. Sethe, Urkunden der 18. Dynastie, Bd. I, IV. Abteilung, Leipzig 1905
Wb	Wörterbuch der ägyptische Sprache, hrsg. v. A. Erman u. H. Grapow, Bd. 1-5, Berlin 1926-1931
Wörterbuch der Mythologie	W. Haussig, Wörterbuch der Mythologie, Bd. I: Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965.
Wreszinski, Atlas	W. Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, 3 Bde., Leipzig 1923-1938.

## Verzeichnis der verwendeten Literatur

- A. Aarne/S. Thompson, *The Types of Folktale. A Classification and Bibliography*, Second Revision, FFC 184, Helsinki 1961.
- Th. Abush, *Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the Gilgamesh Epic Tablet 6, Lines 1-79*, in: *History of Religions* 26,2, Chicago 1986, 143-187.
- J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest 1959.
- H. Altenmüller, *Einige Bemerkungen zum Hirtenlied*, in: *CdÉ* 48, 1973, 211-231.
- J. Assmann, *Das ägyptische Zweibrüdermärchen*, in: *ZÄS* 104, 1977, 1-24.
- *Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: Zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney*, in: *ZDMG Suppl.* III,1, 1977, 1-15.
  - *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001.
  - *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München 2000.
  - *Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaos*, in: *Hommages à Jean Leclant, Études Pharaoniques*, Vol. 1, Bibliothèque d'Étude 106/1, Paris 1994, 45-59.
  - *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich und München 1975.
  - *When Justice fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East*, in: *JEA* 78, 1992, 149-162.
  - *Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit. Vertrag und Monument als Allegorien des Lesens*, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hrsg.), *Schrift*, München 1993, 233-255.
  - *Das Bild des Vaters im alten Ägypten*. In: *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament*, hrsg. v. H. Tellenbach, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1976, 12-49.
  - *Moses der Ägypter*, Wien 1998
  - in: *LÄ IV*, s.v. Muttergottheit.
  - *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz 1983.
  - *Der König als Sonnenpriester*, Glückstadt 1970.
  - *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, in: *MÄS* 19, 1969.
  - *Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984.

- Ägypten. Eine Sinngeschichte, Frankfurt a. Main 1999
- M. Astour, *Hellenosemitica: Am Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1965.
- J. Baines, *Literacy and Ancient Egyptian Society*, in: *Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, London 1983.
- *Egyptian Twins*, in: *Or* 54, 1985, 461-482.
- *Egyptian Syncretism: H. Bonnet's Contribution*, in: *Or* 68, 1999, 199-214.
- Chr. Barbotin, *Le Papyrus Chassinat III*, in: *RdÉ* 50, 1999, 5-26.
- P. Barguet, *La stèle de la famine à Séhel*, Kairo 1953.
- W. Barta, *Zum Wesen des Gottes Osiris nach Zeugnissen der älteren Totenliteratur*, in: *ZÄS* 117, 1989, 89-93.
- *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, in: *MÄS* 28, 1973.
- *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, in: *MÄS* 32, 1975.
- *Bemerkungen zur Darstellung der Jahreszeiten im Grab des Mrr-wj k3.j*, in: *ZÄS* 97, 1-7.
- in: *LÄ* V, s.v. Re.
- N. Baum, *Arbres et arbustes de l'Égypte Ancienne. La liste de la tombe thébaine d'Ineni (n 81)*, in: *OLA* 31, 1988, 87-90.
- J. v. Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*<sup>2</sup>, in: *MÄS* 49, 1999.
- *Chronologie des ägyptischen Neuen Reiches*, Hildesheim 1994.
- H. Beinlich, *Osiris in Byblos?*, in: *WdO* 14, 1983, 63-66.
- O. D. Berlev, *Gesellschaftliche Beziehungen in Ägypten in der Epoche des Mittleren Reiches [ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЕГИПТЕ ЭПОХИ СРЕДНЕГО ЦАРСТВА]*, Moskau 1978.
- U. Berner, *Überlegungen zur Übertragbarkeit des Komplementaritäts-Begriffes auf ägyptische Gottesvorstellungen*, in: *GM* 20, 1976, 59-68.
- M. L. Bierbrier, *The Late New Kingdom in Egypt*, Bath 1975.
- *The Tomb-Builders of the Pharaohs*, London 1982.
- M. Bietak, *Zur Herkunft des Seth von Avaris*, in: *Ägypten und Levante* I, Wien 1990, 9-16.
- J. Bilz, *Märchengeschehen und Reifungsvorgänge unter tiefenpsychologischem Gesichtspunkt*, in: *Märchenforschung und Tiefenpsychologie*, hrsg. v. W. Laiblin, 5. erw. Aufl., Darmstadt 1995, 379-385.

- S. Birch, *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum II*, London 1860, pl. IX-XIX.
- A. M. Blackman, *Middle Egyptian Stories*, BAe II, 1972.
- C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals: Enactment of Religious Renewal*, in: *Studies in the History of Religions* 13, Leiden 1967.
- *Die Geburt eines Gottes: Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest*, Leiden 1956.
- *Hathor and Thot: Two Key-Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden 1973.
- E. Blumenthal, *Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk*, in: *ZÄS* 99, 1972, 1-17.
- *Mut-em-enet und die ägyptischen Frauen*, in: *Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1993, 183-203.
- H. Böhme (Hrsg.), *Kulturgeschichte des Wassers*, Frankfurt a. Main 1988.
- H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.
- *Zum Verständnis des Synkretismus*, in: *ZÄS* 75, 1939, 40-52.
- L. Borchard, *Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren*, Bd. I: *Die altägyptische Zeitmessung*, Berlin und Leipzig 1920.
- J. F. Borghouts, *The Magical Text of Papyrus Leiden I*, 348, in: *OMRO* 51.
- *Ancient Egyptian Magical Texts*, in: *NISABA, Religious Texts Translation Series*, Vol. IX, Leiden 1978.
- J. Brosse, *Mythologie der Bäume*, Olten 1990.
- M. Broze, *Mythe et roman en Égypte ancienne: les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, OLA 76, 1996.
- H. Brugsch, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*, 6 Bde., Leipzig 1883-1891.
- *Das Osiris-Mysterium von Tentyra*, in: *ZÄS* 19, 1881, 107.
- H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs: Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, in: *ÄA* 10, 1964.
- *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich und München 1988.
- *Ägyptische Schöpfungsmythen*, in: *Die Schöpfungsmythen. Quellen des Alten Orients*, hrsg. von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, 37-99.
- *Osiris in Byblos*, in: *RdÉ* 27, 1975, 37-40.
- *Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses*, in: *AfO* 17, 1954-1956, 140f.



- in: LÄ II, s.v. Herz.
- Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur, Darmstadt 1966.
- in: LÄ III, s.v. Literatur.
- E. Brunner-Traut, in: LÄ IV, s.v. Papyrus s.v. Papyrus d'Orbiney
- Altägyptische Märchen, Düsseldorf 1963.
- in: LÄ III, s.v. Krokodil.
- B. Bruyère, Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome, in: MIFAO 86, 1952.
- Mert Seger à Deir el Medineh, Cairo 1930.
- H. Buchberger, Transformation und Transformat. Sargtextstudien I, ÄA 52, 1993.
- A. de Buck, The Building Inscription of the Berlin Leather Roll, in: *Analecta Orientalia* 17 (= *Studia Aegyptiaca* I), Rom 1938.
- The Egyptian Coffin Texts I-VII, Chicago 1935-1961.
- M.-L. Buhl, The Goddesses of the Tree Cult, in: *JNES* VI, 1947, 88f.
- M. Burchard/G. Roeder, Ein altertümelnder Grabstein der Spätzeit aus Mittelägypten, in: *ZÄS* 55, 1919, 50 ff.
- R. M. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, London 1954.
- A Tale of Woe: From a Hieratic Papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow, Oxford 1977.
- J. Černý, The Origin of the Month Tybi, in: *ASAE* 43, 1943, 179-181.
- Papyrus Salt 124, in: *JEA* XV, 1929, 243-258.
- J. F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie* I, Paris 1844.
- E. Chassinat, *Temple de Dendara* IV, Kairo 1935.
- Ph. Collombert/L. Coulon, Les dieux contre la mer. Le début du papyrus d'Astarte (pBN202), in: *BIFAO* 100, 2000, 193-242.
- W. Cordan, *Popol Vuh. Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya*, Düsseldorf, Köln 1962.
- I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal*, OBO 140, 1949.
- St. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, Oxford/New York 1989.
- Ph. Derchain, La perruque et le cristal, in: *SAK* 2, 1975, 55-74.
- L'Auteur du Papyrus Jumilhac, in: *RdÉ* 41, 1990, 9-30.
- Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte, Brüssel 1965.

- Dictionary of Deities and Demons of the Bible<sup>2</sup>, hrsg. v. V. K. van der Toorn/B. Becking/P. W. van der Horst, Michigan 1999.
- M. Dietrich/O. Loretz, Der Baal-Zyklus KTU 1.1-1.6, in: TUAT III, Lieferung 6, Mythen und Epen IV, 1997.
- E. Dondelinger, Das Totenbuch des Schreibers Ani, Graz 1987.
- R. Drenkhahn, Die Elephantinestele des Sethnacht und ihr historischer Hintergrund, ÄA 36, 1980.
- E. Drioton, Une Statue Prophylactique de Ramsès III, in: ASAE 39, 1939, 57-89.
- M. Eaton-Krauss, Seti-Merenptah als Kronprinz Merenptahs, in: GM 50, 1981, 15-21
- E. Edel, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägypten, MÄS 24, 1970.
- E. Edel/St. Wenig, Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-User-Re, Berlin 1974.
- I. E. S. Edwards, A Relief of Qudshu - Astarte - Anat in the Winchester College Collection, in: JNES 14, 1955, 49-51.
- A. Eggebrecht, Antike Welt im Pelizaeus-Museum, Hildesheim 1993.
- O. Eißfeld, Baalbek. Geschichte einer Stadt, in: AO 40, 1941.
- A. Erman, Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka, in: ZÄS 38, 1900, 19 ff.
- Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 3. Aufl., Hildesheim 1984.
- Die Religion der Ägypter, Berlin und Leipzig 1934.
- Die ägyptischen Schülerhandschriften. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften (APAW), phil.-hist. Klasse Nr. 2, Berlin 1925.
- A. Erman/H. Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Bd. 1-5, Berlin 1926-1931.
- R. O. Faulkner, The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Oxford 1969.
- E. Feucht, in: LÄ II, s.v. Herzskarabäus.
- H.-W. Fischer-Elfert, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I., ÄA 44, 1986.
- Lehre eines Mannes für seinen Sohn, ÄA 60, 1999.
- Zum altorientalischen Pantheon des Leidener Zaubermanuals I 343 + I 345 aus der Ramessidenzeit (in Vorbereitung), wird voraussichtlich veröffentlicht in: Or.

- Der ehebrecherische Sohn, in: GM 112, 1989, 23-26.
- H.-W. Fischer-Elfert/F. Hoffmann, Die magischen Texte des Papyrus Nr. 1826 der Nationalbibliothek Griechenlands (i. V.), erscheint voraussichtlich in: Würzburger medizinische Forschungen.
- H. Floerke, Lukian. Sämtliche Werke, in: Klassiker des Altertums, Bd. 10, hrsg. v. H. Conrad, Berlin 1922.
- H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago 1958.
- Ancient Egyptian Religion, New York 1948.
- E. Frenzel, Motive der Weltliteratur<sup>4</sup>, Stuttgart 1992.
- I. Gamer-Wallert, Fische und Fischkulte im alten Ägypten, ÄA 12, 1970.
- in: LÄ I, s.v. Baum, heiliger.
- A. H. Gardiner, Late Egyptian Stories, BAe 1, 1932.
- The Tomb of Amenemhet. Egypt Exploration Fund, The Theban Tomb Series I, London 1915.
- Late Egyptian Miscelles, BAe 7, 1937.
- Egyptian Grammar, III. Edition, Oxford 1957.
- The Astarte Papyrus, in: Studies presented to F. L. Griffith, London 1932, 74-85.
- The Library of A. Chester Beatty, The Chester Beatty Papyri No. I, London 1931.
- The Hero of the Papyrus d'Orbiney, in: PSBA 27, 1905, 185-186.
- The Kadesh Inscriptions of Ramses II., Oxford 1960.
- Tanis und Pi Ra'messe: A Retraction, in: JEA 19, 1931, 128.
- The Ancient Military Road between Egypt and Palestine, in: JEA 6, 1920, 99-116.
- Hieratic Papyri in the British Museum, Vol. I-II, Text, Third Series, London 1935.
- The Ramesseum Papyri, Oxford 1955.
- A. Gasse, La litanie des douze noms de Rê-Horakhty, in: BIFAO 84, 1984, 194-212.
- H. Gauthier, Les Fêtes du dieu Min, Kairo 1931.
- A. van Gennepe, Rites of Passage, Chicago 1960.
- R. Germer, in: LÄ IV, s.v. Zeder.
- J. C. L. Gibson, The Theology of the Ugaritic Baal Cycle, in: Or. 53, 1984, 202-219.

- R. Giveon, *The Impact of Egypt on Canaan. Iconographical and Related Studies*, OBO 20, 1978.
- *Resheph in Egypt*, in: JEA 66, 1980, 144-150.
- M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992.
- *Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten von den Anfängen bis zum Exil*, in: *Erträge der Forschung*, Bd. 290, Darmstadt 1997.
- *Das Ägypten des Alten Testaments bei Thomas Mann*, in: *Biblische Notizen*, hrsg. v. M. Görg, München 1993, 59-82.
- J.-C. Goyon, in: *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni. Convegno internazionale di studi*, Milano 29-31 Ottobre 1985, a cura di Alessandro Roccati, Alberto Siliotti, (Mailand?) 1987, 60-70.
- A. Graindorge, *Les oignons de Sokar*, in: RdÉ 43, 1992, 87-105.
- P. Grandet, *Le Papyrus Harris I, Vol. I.*, Bibliothèque d'Étude, T. CIX/I, Kairo 1994.
- H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, Leipzig 1924.
- H. Greßmann, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen*, in: AO 23, Heft 3, 1923, 3-40.
- F. L. Griffith, *The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London 1898.
- F. L. Griffith/H. Thompson, *The Demotic Magical Papyri of London and Leiden*, London 1904.
- J. G. Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult*, Leiden 1980.
- *Plutarch's de Iside et Osiride*, Wales 1970.
- W. Guglielmi, in: LÄ I, s.v. *Drohformeln*.
- *Die Feldgöttin Sh.t.*, in: WdO VII, 206-227.
- V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, Mainz 1982.
- *Die hethitische Religion*, in: *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Bonn und Stuttgart 2002, 101-111.
- Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis Baalbek. Iconographie, théologie, culte et sanctuaires*, Montreal 1985.
- *La triade d'Héliopolis Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, in: *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, Bd. 59 I-III, Leiden 1977, 977.
- W. Haussig (Hrsg.), *Wörterbuch der Mythologie I, Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965.

- K. Hecker, Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: TUAT, Bd. III, Lief. 4: Weisheitstexte, Mythen und Epen II, 1994, 671-774.
- W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. u. 2. Jahrtausend v. Chr.<sup>2</sup>, ÄA 5, 1971.
- Die Erzählung vom verwunschenen Prinzen, in: Form und Maß. Festschrift für G. Fecht, Ägypten und Altes Testament 12, Wiesbaden 1987, 218-225.
- Zur Herkunft der Erzählung des sogenannten „Astartepapyrus“, in: *Fontes atque Pontes*, Festschrift f. H. Brunner, in: Ägypten und Altes Testament 5, hrsg. v. M. Görg, Wiesbaden 1983, 215-223.
- Die Prophezeiungen des *Nfr.tj*, Wiesbaden 1970.
- Betrachtungen zur Großen Göttin und den mit ihr verbundenen Gottheiten, München und Wien 1971.
- Ramessidische Inschriften aus Karnak, in: ZÄS 82, 1957, 117 ff.
- Zur Verwaltung des Mittleren Reiches und Neuen Reiches, Leiden und Köln 1958.
- *R-p<sup>c</sup>t* auf dem Thron des Geb, in: Or. 19, 1950, 416-443.
- D. Hillers, The Bow of Aqhat: The Meaning of a Mythological Theme, in: Orient and Occident. Essays Presented to C. H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday, hrsg. v. A. Hoffner, in: AOAT 22, 1973, 71-81.
- E. Hilscher, Der biblische Joseph in orientalischen Literaturwerken, in: MIO 4, 1956, 81-108.
- F. Hintze, Untersuchungen zu Sprache und Stil der neuägyptischen Erzählungen, Berlin 1950-1952.
- S. T. Hollis, The Ancient Egyptian „Tale of Two Brothers“, Oklahoma 1990.
- K. Horálek, in: Ezyklopädie des Märchens II, 1979, s.v. Brüdermärchen: Das ägyptische Brüdermärchen
- E. Hornung, Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten, in: Studium Generale 20, Berlin, Heidelberg, New York 1967, 69-84.
- Das Totenbuch der Ägypter, Zürich, München 1979.
- The Tomb of Pharaoh Seti I./Das Grab Sethos' I., fotografiert von H. Burton, Zürich und München 1991.
- Verfall und Regeneration der Schöpfung, in: Eranos-Jahrbuch 46, 1977, 411-449.
- Ägyptische Unterweltbücher, Zürich, München 1972.
- Geist der Pharaonenzeit, Zürich, München 1989.

- Das Buch von der Anbetung des Re im Westen I/II, Genf 1975/1976.
- Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, OBO 46, Göttingen 1982.
- Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971.
- Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen, Zürich, München 1982.
- Echnaton. Die Religion des Lichtes, Zürich 1995.
- Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches, ÄA 11, 1964.
- H. Hunger, Babylonische und assyrische Colophone, in: AOAT 2, 1968.
- Inscriptions in the Hieratic and Demotic Character from the Collection of the British Museum, London 1868, pl. XXVI.
- H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, ÄF 8, 1939.
- M. Jacquemin, Cèdre ou Sapin?, in: Kêmi IV, 1931 (1933), 113-118.
- B. Janowski, Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament, Band I: Alter Orient, Neukirchen-Vluyn 1989.
- K. Jansen-Winkel, Das zeugende Herz, in: Lingua Aegyptia 2, Göttingen 1992, 147-149.
- Das Klagelied des Hirten, in: GM 152, 1996, 27-33.
- M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. 1, Giessen 1905.
- K. R. Joines, Serpent Symbolism in the Old Testament, Haddonfield 1974.
- F. Junge, Neuägyptisch. Einführung in die Grammatik<sup>2</sup>, Wiesbaden 1999.
- Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth, in: ... *quaerentes scientiam*, Festschrift für W. Westendorf, Göttingen 1994, 83-101.
- H. Junker, Die Onurislegende, Denkschrift der Akademie der Wissenschaften in Wien 59, Wien 1917.
- O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, Beiheft ZAW 78, Berlin 1962.
- L. Kákosy, Zauberei im alten Ägypten, Leipzig 1989.
- Selected Papers, StudAeg VII, 1981.
- E. Kalt, Biblisches Reallexikon, Paderborn 1938.
- P. Kaplony, in: LÄ I, s.v. Bata.
- Das Hirtenlied und seine fünfte Variante, in: CdÉ 44, 1969, 27-59.

- S. L. D. Katary, *The Two Brothers as Folktales: Constructing the Social Context*, in: *The Journal of the Society of the Study of Egyptian Antiquities*, Bd. XXIV, Toronto 1994 (veröffentlicht 1997), 39-70.
- O. Keel, *Vom Recht der Bilder, gesehen zu werden*, in: OBO 122, 1992.
- *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, Stuttgart 1977.
- *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Einsiedeln 1972.
- *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit*, in: OBO 10, Series Archaeologica, 1995.
- *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV*, in: OBO 135, 1994.
- O. Keel/M. Shuval/Ch. Uehlinger, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III. Die frühe Eisenzeit*, in: OBO 100, 1990.
- H. Kees, *Der Götterglaube in alten Ägypten*, Leipzig 1956.
- *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig 1956.
- *Der Gau von Cynopolis und seine Gottheit*, in: MIO 6, 1958, 157-175.
- D. Kessler, *Herodot II, 65-67 über heilige Tiere in Bubastis*, in: SAK 18, 1991, 265-289.
- K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions I-VII*, Oxford 1975-1989.
- A. Klasens, *An Amuletic Papyrus of the 25. Dynasty*, in: OMRO 56, 1975, 20-28.
- J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Aachen 1964.
- P. Koemoth, *Osiris et les arbres*, Liège 1994.
- S.N. Kramer, *Le rite du mariage sacré*, in: RHR 181, 1972, 121-146.
- S.N. Kramer/D. Wolkenstein, *Inanna, Queen of Heaven and Earth*, New York 1987.
- R. Krauss, *Untersuchungen zu König Amenmesse*, in: SAK 5, 1977, 131-175.
- *Das Moses Rätsel. Auf den Spuren einer biblischen Erfindung*, München 2001.
- *Was wäre, wenn der Tag mit Sonnenaufgang begonnen hätte?* In: BSEg 17, 1993, 61-71.
- *Detailfragen der altägyptischen Getreidewirtschaft*, in: *Form und Maß, Festschrift für G. Fecht*, in: *Ägypten u. Altes Testament* 12, hrsg. v. M. Görg, Wiesbaden 1987, 266-273.
- D. Kuhlmann, in: LÄ IV, s.v. Nut.

- A. Kuschke, in: LÄ V, s.v. Qadesch-Schlacht.
- B. Lang, JAHWE der biblische Gott, München 2002.
- Ch. Leitz, Studien zur ägyptischen Astronomie<sup>2</sup>, ÄA 49, 1991.
- Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, Hieratic Papyri in the British Museum VII, London 1999.
- L. H. Lesko, Three Late Egyptian Stories Reconsidered, in: Egyptological Studies in Honour of R. A. Parker, hrsg. v. L. H. Lesko, Brown University 1986, 98-103.
- C. Levi-Strauss, Mythologica I, Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt 1971.
- M. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature I-III, Berkeley 1973-1980.
- Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context, in: OBO 52, 1983.
- A. Loprieno, Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction, Cambridge 1995.
- G. Lücken, Kult und Abkunft des Adonis, in: Forschungen und Fortschritte 36, Berlin 1962.
- E. Lüddeckens, Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen, in: MDAIK 11.
- M. Lüthi, Märchen<sup>8</sup>, Stuttgart 1990.
- C. Maderna-Sieben, Der historische Abschnitt des Papyrus Harris I, in: GM 123, 1991, 57-90.
- L. Manniche, The Wife of Bata, in GM 18, 1975, 33-38.
- An Ancient Egyptian Herbal, London 1989.
- A. Massart, The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345, OMRO 34, 1954.
- A. McDowell, Jurisdiction in the Workmen's Community, Leiden 1990.
- Teachers and Students at Deir el-Medina, in: Deir el-Medina in the Third Millenium AD. A Tribute to J. J. Janssen, hrsg. V. R. J. Demarée u. A. Egberts, Leiden 2000, 217-233.
- D. Meeks, Le foie, Maat et la nature humaine, in: Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B. H. Stricker on his 85. Birthday, hrsg. v. T. DuQuesne, Oxford 1995, 145-196.
- J. Mellaart, The Archaeology of Ancient Turkey, London, Sydney, Totonto 1978.
- E.S. Meltzer, Egyptian Parallels for an Incident in Hesiod's Theogony and an Episode in the Kumarbi Myth, in: JNES 33, 1974, 154-157.
- G. Möller, Zu Herodots ägyptischen Geschichten: Maneros, in: ZÄS 56, 1920, 78f.



- P. Montet, La stèle de l'an 400 retrouvée, in: Kêmi IV, 1931, 191-215.
- S. Morenz, Lautliches und Sachliches zur Gleichung Min - Perseus, in RdÉ 15, 1963, 125-127.
- S. Morenz/D. Müller, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion, ASAW 52, Heft 1, 1960.
- A. Moret, Rois et dieux d'Égypte, Paris 1911.
- S. N. Morschauser, Throat-Formulae in Ancient Egypt, Baltimore 1991.
- Th. Mursch, Zur Stele Berlin 19400. Touristenethik: Schaulust oder Ehrfurcht, in: GM 154, 1996, 69-75.
- C. Müller, Das Kalksteinfragment E. 6783 aus den Musées Royaux d'Art et d'Histoire in Brüssel und verwandte Frontaldarstellungen – eine Analyse, in: GM 160, 1997, 69-83.
- D. Müller, Der gute Hirte, in: ZÄS 86, 1961, 126-144.
- Die Zeugung durch das Herz, in: Or 35, 1966, 247-274.
- K. Mysliwiec, Studien zum Gott Atum, HÄB 5, 1978/1979.
- M. W. Nasr, The Theban Tomb 260 of User, in: SAK 20, 1993, 173-202.
- E. Naville, Das Ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, Berlin 1886.
- H. H. Nelson, Medinet Habu VI, OIP LXXXIV, 1963.
- O. Neugebauer/R.A. Parker, Egyptian Astronomical Texts I-III, Providence (I+II), London (III), 1960-1969.
- P. F. Newberry, The Amherst Papyri, London 1899.
- Ch. F. Nims, Another Geographical List from Medinet Habu, in: JEA 38, 1952, 34-45.
- Ch. Oberfeld (Hrsg.), Wie alt sind unsere Märchen? Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft 14, Rheine 1990.
- H. Otten, Ein kanaanäischer Mythos aus Bogazköy, in: MIO 1, 1953, 125-148.
- J. Osing, Zur Geschichte der späten 19. Dynastie, in: SAK 7, 1979, 253-271.
- Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976.
- E. Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, UGAÄ 13, 1938.
- Eine memphitische Priesterfamilie des 2. Jh. v. Chr., in: ZÄS 81, 1956, 109-129.
- E. Otto/M. Hirmer, Osiris und Amun, München 1966.
- L. Pantalacci, Remarques sur les composés de type ' -, r³ ou r³- ' - devant racine verbale en Égyptien Ancien, in : OLP 16, 1985, 5-20.

- R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago 1950.
- R. B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 B. C.*, Oxford 1997.
- M. Patanè, Existe-t-il dans l'Égypte ancienne une littérature licencieuse?, in: *BSEG* 15, 1991, 91-93.
- H. Petriconi, *Die verschmähte Astarte*, *Romanistisches Jahrbuch* XIII, Berlin 1962.
- A. Piankoff, *Le „Cœur“ dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'au fin du Novel empire*, Paris 1930.
- A. Piankoff/N. Rambova, *Mythological Papyri*, New York 1957.
- K. Piehl, Les paroles finales du Papyrus d'Orbiney, in: *ZÄS* 29, 1891, 49-52.
- F. Pomponio (Hrsg), *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia 1990.
- G. Posener, *Le Papyrus Vandier. Publications de l'Institut Français d'Archeologie Orientale*, Kairo 1985.
- La légende de la tresse d'Hathor, in: *Egyptological Studies in Honour of R. A. Parker*, hrsg. v. L. H. Lesko, Brown University 1986, 111-117.
- J. B. Pritchard, *The Ancient Near Eastern Pictures*, Princeton 1954.
- *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1954.
- V. Propp, *Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens*, Leningrad 1946/München, Wien 1987.
- E. Pusch, Metallverarbeitende Werkstätten der frühen Ramessidenzeit in Qantir Piramesse/Nord, in: *Ägypten und Levante* I, Wien 1991, 75-113.
- J. F. Quack, *Die Lehre des Ani. Ein ägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, OBO 141, Freiburg/CH 1994.
- *Das Buch vom Tempel und verwandte Texte, Archiv für Religionsgeschichte* 2, München und Leipzig 2000.
- K. v. Rabenau, *Inductio in Tentationem - Joseph in Ägypten*, in: *Ägypten-Bilder. Akten des „Symposiums zur Ägyptenrezeption“*, Augst bei Basel, Sept. 1993, in: OBO 150, Freiburg/CH 1997, 35-49.
- K. Ranke, in: *EM* II, s.v. Brüder: Die zwei Brüder.
- R. v. Ranke-Graves/R. Patai, *Hebräische Mythologie*, Hamburg 1986.
- D. B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, Mississauga 1986.

- The Sea and the Goddess, in: Studies in Egyptology presented to M. Lichtheim, Jerusalem 1990, 824-835.
- G. A. Reisner, The Hearst Medical Papyrus, Leipzig 1905.
- H. Ringgren, Die Versuchung Josephs (Gen 39), in: Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament, Festschrift f. J. Schabert, hrsg. v. M. Görg, Stuttgart 1989, 267-270.
- R. K. Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, Chicago 1993.
- A. Roccati, Lessico Meteorologico, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, Bd. 1: Sprache. Zu Ehren von W. Westendorf, Göttingen 1984, 343-354.
- G. Roeder, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsg. v. W. H. Roscher, Leipzig 1909-1915, 767, s. v. Set.
- Ägyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Bd. 2, Leipzig 1924.
- E. Rowinska/J. K. Winnicki, Zur Interpretation von Papyrus d'Orbiney 4,10: Die Bedeutung von *bšj*, in: GM 134, 1993, 85-89.
- A. Rusch, Die Entwicklung der Himmelsgottheit Nut zu einer Totengottheit, MVÄG 27, 1922.
- I. Sadek, Popular Religion in Egypt during the New Kingdom, HÄB 27, 1987.
- M. Sandman-Holmberg, The God Ptah, Lund 1946.
- N. Saphinaz-Amal, Hair in Ancient Egypt, in: AcOr LI, 1990, 7-26.
- H. Satzinger, Neuägyptische Studien, Wien 1976.
- S. Sauneron, Rituel de l'Embaumement, Kairo 1952.
- Persée, dieu de Khemmis, in: RdÉ 14, 1962, 53-57.
- H. Schäfer, Das Osirisgrab von Abydos und der Baum *pkr*, in: ZÄS 41, 1904, 107-110.
- W. Schenkel, in: LÄ II, s.v. Götterverschmelzung.
- W. Scherf, Lexikon der Zaubermärchen, Stuttgart 1982.
- R. Schlichting, in LÄ VI, s.v. Streit des Horus und Seth.
- B. Schmitz, Untersuchungen zum Titel *S3-njswt* „Königssohn“, Bonn 1976.
- S. Schoske, Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten II, Diss. Heidelberg 1982.
- A. Schott, Das Gilgamesch-Epos, hrsg. v. W. von Soden, Stuttgart 1958.

- S. Schott, Ein Denkstein Sethos' I. für die Kapelle Ramses' I. in Abydos, NAWG, 1964.
- Nut spricht als Mutter und Sarg, in: RdÉ 17, 1965, 81-87.
- K. H. Schüssler, Märchen und Erzählungen der alten Ägypter<sup>2</sup>, Bergisch-Gladbach 1980.
- A. Schweizer-Vüllers, Gilgamesch. Von der Bewusstwerdung des Mannes. Eine religionspsychologische Deutung, Zürich 1991.
- D. Schwemer, Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen, Wiesbaden 2001.
- P. Seibert, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, Wiesbaden 1967.
- St. J. Seidlmayer, Epigraphische Bemerkungen zur Stele des Sethnachte, in: H. Guksch/D. Polz, Stationen: Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens, Mainz 1998.
- Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum I,3, London 1844, pl. CLXIV vso.
- K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, Leipzig 1930.
- Osiris und die Zeder von Byblos, in: ZÄS 47, 1910, 71-73.
- Die altägyptische Sage vom Sonnenauge, UGAÄ 5,3, 1912.
- Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, UGAÄ 10, 1928.
- W. K. Simpson, Reshep in Egypt, in: Or 29, 1960, 63-74.
- M. S. Smith, The Ugaritic Baal Cycle, Vol. I, Supplement to Vetus Testamentum, Vol. LV, Leiden 1994.
- S. Smith/C. J. Gadd, A Cuneiform Vocabulary of Egyptian Words, in: JEA 11, 1925, 230-239.
- W. v. Soden, Akkadische Gebete an Göttinnen, RA 52, 1958.
- W. Sommerfeld, Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte, in: AOAT 232, 1993, 447-463.
- A. Spalinger, A Remark on Renewal, in: SAK 17, 1990, 289-294.
- J. Spiegel, Die Erzählung vom Streit des Horus und Seth, LÄS 9, 1937.
- W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge, Straßburg 1917.
- Der Gott Bata, in: ZÄS 44, 1907, 98/99.
- R. Stadelmann, in: LÄ I, s.v. Astartepapyrus.
- Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten, Leiden 1967.

- Die 400 - Jahr - Stele, in: CdÉ 40, 1965, 46-60.
- E. Staehelin/ E. Hornung, Studien zum Sedfest, Genf 1974.
- J. J. Stamm, Das Gilgamesch-Epos und seine Vorgeschichte, in: Wege der Forschung CCXV, Das Gilgamesch-Epos, hrsg. v. Karl Oberhuber, Darmstadt 1977, 292-311.
- H. Steinthal, Die Sage von Simson, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, Berlin 1862, 128-178.
- A. Steinmann, Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte, Paderborn 1919.
- F. Stolz, Die Bäume im Gottesgarten auf dem Libanon, in: ZAW 84, 1972, 141-156.
- C. W. v. Sydow, Den fornegyptiska sagan om de tva bröderna, in: Arsbok 1930, Vetenskaps-Societeten i Lund. Yearbook of the New Society of Letters at Lund, 50-89.
- G. Thausing, Über ein *h*-Präfix im Ägyptischen, in: WZKM XXXIX, 1932, 287-294.
- A. Théodoridès, De la Prétendue Expression juridique *pn cr mdt*, in: RdÉ 19, 1967, 111-121.
- S. Thompson, Motiv Index to Folk Literature<sup>2</sup>, Bd. I-VI, London 1966.
- The Folktale, repr. Chikago 1976.
- L. Troy, Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilisation 14, Uppsala 1986.
- J. Vandier, Le Papyrus Jumilhac. Actes du congrès international des orientalistes, Paris 1961.
- H. te Velde, in: LÄ I, s.v. Erdaufhacken.
- Seth, God of Confusion<sup>2</sup>, Leiden 1977.
- The God Heka in Egyptian Theology, in: JEOL 21, 1969/70, 175-186.
- U. Verhoeven, Ein historischer „Sitz im Leben“ für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I, in: Wege öffnen, Festschrift für R. Gundlach, Ägypten und Altes Testament 35, Wiesbaden 1996, 347-363.
- M. J. Vermaseren, Cybele and Attis, The Myth and the Cult, London 1977.
- M. Vieyra, Die Schöpfungsmythen der Hurriter und Hethiter, in: Die Schöpfungsmythen. Quellen des Alten Orients, Darmstadt 1964, 155-182.

- V. Vikentiev, Le Conte égyptien des deux frères et quelques histoires apparentées, in: Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad University of Cairo, Bd. 11, Teil 2, Kairo 1949, 67-111.
- G. Vittmann, Von Kastraten, Hundskopfmenschen und Kannibalen, in: ZÄS 127, 2000, 167-180.
- P. Vomberg, *hḥwj* – ein Wort für Brüstung? in: GM 190, 2002, 99-101.
- J. de Vries, Betrachtungen zum Märchen, in: FFC 150, 1954, 50-60.
- Th. von der Way, Die Textüberlieferung zur Kadesch-Schlacht, HÄB 22, 1984.
- W. Westendorf, Zu Frühformen von Osiris und Isis, in: GM 25, 1977, 95-111.
- Einst - Jetzt - Einst oder: Die Rückkehr zum Ursprung, in: WdO XVII, 1986, 5-8.
- Altäg. Darstellungen des Sonnenlaufes und der abschüssigen Himmelsbahn, MÄS 10, 1966.
- Papyrus d'Orbiney 4,6: Die angeblich wund geprügelte Frau und das angebliche Fremdwort *pdr* „Fett“, in: BSEG 5, 1981, 57-60.
- ... und durch Liebe (pd'Orbiney 7,8 frei nach Schiller), in: Essays in Egyptology in honor of H. Goedicke, San Antonio, Texas 1994, 349-352.
- C. Westermann, Genesis, 3. Teilband, Biblischer Kommentar Altes Testament, hrsg. v. S. Herrmann u. H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1982, 27.
- W. Wettengel, Zur Rubrengliederung der Erzählung von den zwei Brüdern, in: GM 126, 1992, 97-106.
- C. Wilcke, Politische Opposition nach sumerischen Quellen, in: A. Finet, La Voix de l'Opposition en Mésopotamie, Institut des Hautes Études de Belgique, Brüssel 1974.
- Politik und Literatur im älteren Babylonien, in: Anfänge politischen Denkens in der Antike, Schriften des Historischen Kollegs, Oldenburg/München 1993.
- in: Reallexikon der Assyologie 4, hrsg. v. Dietz Otto Edzard, Berlin/New York 1975, 530-535, s. v. Huwawa/Humbaba.
- R. J. Williams, Literature as a Medium of Political Propaganda in Ancient Egypt, in: The Seed of Wisdom, Essays in Honour of T. J. Meek, Toronto 1964, 14ff.

- S. Wimmer, Ägyptische Tempel in Kanaan und Sinai, in: Jahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaften des heiligen Landes 1, Fürth 1989.
- U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umfeld, OBO 53, Wiesbaden 1987.
- W. Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte I-III, Leipzig 1923-1938.
- A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen, Leipzig 1905.
- J. D. Yohannan, Joseph and Potiphars Wife in World Literature, New York 1968.
- J. Yoyotte, Sur Bata, Maitre de Sako, in: RdÉ 9, 1952, 157ff.
- J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 144ff.
- H. Zimmern, Das Gilgameschepos, in: Wege der Forschung CCXV. Das Gilgamesch-Epos, hrsg. v. K. Oberhuber, Darmstadt 1977, 23-43.

## Quellenverzeichnis der Abbildungen

- Bild 1 a/b S. Birch, *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum II*, 1860, pl. XVIII.
- Bild 1 c *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum I*, 3 1844, pl. CLXIV vso.
- Bild 2 J. F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie I*, 1844, pl. 93.
- Bild 3 A. Brodbeck, aus: E. Hornung, *Geist der Pharaonenzeit*, 1989, Abb. 16.
- Bild 4 E. Edel/St. Wenig, *Die Jahreszeiteneliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-User-Re*, 1974, Tf. C.
- Bild 5 a/b Universität München
- Bild 6 O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, 1972, Abb. 291.
- Bild 7 M. Bietak, *Zur Herkunft des Seth von Avaris*, in: *Ägypten und Levante I*, 1990, Abb. 5.
- Bild 8 J. Mellaart, *The Archaeology of Ancient Turkey*, London, Sydney, Toronto 1978, Abb. S. 18.
- Bild 9 W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte II*, 1923-1938, Abb. 43.
- Bild 10 E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, 1979, Abb. 35.
- Bild 11 W. Haussig (Hrsg.), *Wörterbuch der Mythologie I*, 1965, Abschnitt *Syrien*, Tf. 2.
- Bild 12 B. Bruyère, *Tombes Thébaines: la nécropole de Deir el Mediné*, in: *FIFAO*, Kairo 1926, fig. 79.
- Bild 13 Photographie des Verfassers
- Bild 14 Photographie des Verfassers
- Bild 15 Umzeichnung des Verfassers
- Bild 16 B. Bruyère, *Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome*, in: *MIFAO* 86, 1952, pl. III.
- Bild 17 Umzeichnung des Verfassers
- Bild 18 E. Naville, *Das Ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, 1886, Tf. 28
- Bild 19 Photographie des Verfassers
- Bild 20 E. Chassinat, *Temple de Dendara IV*, Tf. 315.
- Bild 21 E. Hornung, *Tal der Könige*, 1985, 184.



- Bild 22 E. Hornung, *Tal der Könige*, 1985, 85.
- Bild 23 B. Bruyère, *Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome*, in: MIFAO 86, 1952, pl. III.
- Bild 24 M. Valloggia, *Le papyrus Bodmer 107 ou les reflets tardifs d'une conception de l'éternité*, in: RdÉ 40, 1989, pl. 5.
- Bild 25 H. H. Nelson, *Medinet Habu*, in: OIP LXXXIV, 1963, pl. 469.
- Bild 26 W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte II*, 1923-1938, Tf. 35.
- Bild 27 J. B. Pritchard, *The Ancient Near Eastern Pictures*, 1954, Abb. 473.
- Bild 28 J. B. Pritchard, *The Ancient Near Eastern Pictures*, 1954, Abb. 470.
- Bild 29 W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte II*, 1923-1938, Tf. 50a.
- Bild 30 P. Montet, *La stèle de l'an 400 retrouvée*, in: Kêmi IV, 1931, pl. XIII. (Foto 400-Jahr-Steile, oben)
- Bild 31 A. Eggebrecht, *Antike Welt im Pelizaeus-Museum*, 1993, Abb. 66.
- Bild 32 Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, Tome III, 1977, pl. LXXXVIII.
- Bild 33 Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, Tome III, 1977, pl. CXIX.
- Bild 34 G. Roeder, *Ägyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, Bd. 2, Leipzig 1924, Abb. S. 233.

## Indices

## Ägyptische Wörter

<i>3ḥ</i> 54	<i>m3ḥ/mḥ</i> 170
<i>j3rr.t</i> 147	<i>mnjw</i> 43-45
<i>jwr</i> 176	<i>mrw</i> 97
<i>ym</i> 127f.	<i>md.t (bjn)</i> 28
<i>jn k3</i> 21	<i>nb-M3<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup></i> 249
<i>jn.t-<sup>c</sup>š</i> 128	<i>nb.t pr</i> 39
<i>jrj hrw nfr</i> 164	<i>nbd.t</i> 134
<i>jrj-p<sup>c</sup>.t</i> 185, 189	<i>ntrj.t</i> 152, 172
<i>ḥ3w.tj (nfr/qnj)</i> 29	<i>rwh3</i> 195
<i>š</i> 97, 120f.	<i>ḥ3.t=f</i> 44
<i>w3d-wr</i> 127f.	<i>ḥ3.tj</i> 147
<i>w<sup>c</sup>b.t</i> 162	<i>ḥm.t</i> 14
<i>wn jn</i> 191	<i>ḥm.t njsw.t (t3 šps.t)</i> 14, 177
<i>wrš(w)</i> 129	<i>ḥnsk.t</i> 134
<i>wsr-ḥprw-R<sup>c</sup></i> 220	<i>ḥr (Prāp.)</i> 29
<i>b3 t3</i> 31	<i>ḥrr.t</i> 99, 170
<i>B3tj</i> 31	<i>ḥtp</i> 160
<i>bšj</i> 90	<i>ḥd t3</i> 193
<i>Bt</i> 9, 12, 31, 47, 58, 105	<i>ḥd.w</i> 170, 172
<i>bdd-k3w</i> 261	<i>ḥprw</i> 152, 157, 160, 168, 220
<i>pr</i> 28	<i>ḥr jr</i> 19, 191
<i>Prw-nfr</i> 82	<i>ḥhwj</i> 170
<i>pḥ.tj (ḥ3/ḥ3 pḥ.tj)</i> 56, 234	<i>z.t ḥm.t</i> 14
<i>psd.t</i> 178	<i>s.t ḥ:mn.t</i> 39
<i>fnḥw</i> 113	<i>šw3b</i> 169
<i>m3<sup>c</sup> p3z</i> 115	<i>šms</i> 160, 206

*šps.t* 14, 171

(*p*<sup>3</sup>) *šrj n nb-M3<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup>* 249

*grh* 197

*k3mwt.t* 51

*t3-ntr* 113

### Götternamen

Adonis 102, 265

Amun (-Re) 15, 27, 42, 44f., 95f.,  
178, 182, 207ff., 211, 235,  
237f.

Amun-Re-Harachte-Atum 208

Anat 81, 109, 136, 225ff., 248

Anu 68, 109f.

Aphrodite (Venus) 102, 247

Ascherat/Aschertu 7, 78ff., 81,  
84f, 125, 133

Astarte 9, 63, 69, 128f., 133f.,  
136, 213, 215, 226f., 248

Atargatis (Dea Syria) 248

Aton 92, 249

Attis 5, 101f., 265

Atum 103, 155 (Anm.), 158f.,  
208, 210

Baal 6f., 19, 77, 79ff., 93, 108ff.,  
121ff., 128ff., 136, 140,  
142, 155, 161, 193, 195f.,  
198, 200, 209ff., 217,  
223ff., 228, 230ff., 234-  
263, 269ff.

Baal-Biqac 245ff.

Baal-Sapan 225, 253

Baalat 97, 133, 137

*Bt* 9, 12, 31, 47, 58, 105

Chepri 185, 262

Chepri-Seth 185, 239

Chnum 15, 124, 127

Dea Syria 107, 247f.

Dumuzi 63f., 67f.

El 78ff., 84, 125, 142, 231f.

Elkunirscha 77ff.

El Schaddai 231f.

Enlil 68, 72 (Anm.)

Geb 30f., 41, 49, 102, 120

Hathor 14f., 57, 85, 97, 110, 118,  
126f., 134, 136f., 140, 169,  
173, 213ff., 241

Hathoren 9, 124, 126f., 268

Hathor-Tefnut 140

Hauron 235

Hermes(-Merkur) 247f.

Horus 82, 106, 114, 134, 145,  
153, 180, 235, 241, 255-  
258, 262,

Inanna 63f., 68ff., 175

Ishtar 7, 63f., 66, 68ff., 81, 109f.,  
128, 213f., 216

*Jnpw.t* 35

- Isis 121, 133, 142, 145f., 205,  
 214, 260f.  
 Jahwe 36, 141f., 231f.  
 Jam 6, 81f., 127f., 239  
 Jupiter 196, 246f.  
 Jupiter-Dolichenus 37  
 Jupiter-Heliopolitanus  
 (-Optimus-Maximus) 246ff.  
 Min 40, 46f., 51, 57, 93, 129f.,  
 155, 197, 208f., 210, 228,  
 240, 244, 246, 248f., 252  
 Min-Amun 130  
 Mot 81f.  
 Mut 179, 216  
 Nut 30f., 116, 118, 121, 137f.,  
 157, 173, 178f., 199, 211-  
 215, 262, 267  
 Osiris 5, 9, 12, 23, 39ff., 40ff., 47,  
 49f., 52, 56, 62, 102-108,  
 110, 114-118, 120ff., 131,  
 136, 143-146, 148, 152ff.,  
 160, 172, 180, 189, 193ff.,  
 200, 204 ff., 211, 216,  
 217f., 219, 232, 234f.,  
 242ff., 252, 254ff., 259,  
 261ff.  
 Osiris-Re 160, 207  
 Pa-Re 91f., 98, 124, 132  
 Perseus 129  
 Ptah 41, 235, 238, 254  
 Qadschu 83, 136, 138, 226ff.,  
 231, 248  
 Qadschu-Astarte-Anat 136  
 Re (-Harachte) 9, 15f., 30f., 40ff.,  
 92ff., 98ff., 102f., 116f.,  
 119, 124, 126, 132, 136,  
 151f., 155, 157f., 160, 169,  
 173, 179, 194, 200, 204ff.,  
 211ff., 219f., 229, 235, 238,  
 243, 252, 262, 266  
 Re-Harachte-Atum 158  
 Re-Harachte-Atum-Osiris 207  
 Reschef 225ff.  
 Schu 91, 149, 169, 191, 198  
 Seth 9f., 13, 19, 20, 30, 56, 77,  
 82, 84, 93, 102, 105f., 111,  
 122, 128ff., 134, 136, 155,  
 188, 210f., 213, 225, 228,  
 233, 234-244, 251f., 255ff.,  
 259ff.,  
 Seth-Baal 130, 234-244, 251f.,  
 258, 263, 269  
 Sokar 49, 152, 172  
 Sokar-Osiris 153  
 Tammuz 64, 67ff., 73  
 Tefnut 137, 140  
 Zeus 15, 246, 257  
 Zeus-Heliopolites 246  
 Zeus-Kasion 258

*Königsnamen*

- |  |   |
|--|---|
| Amenmesse (Messui) 182f.   | Senemures (Echnaton?) 197-199   |
| Amenophis II. 137  | Senepos (Echnaton?) 246, 249  |
| Amenophis III. 64, 182, 249  | Sesostris I. 43   |
| Delebores 247  | Sesostris III. 43   |
| Echnaton 249, 251f.  | Sethos I. 93, 114, 122, 141, 184,<br>222, 235f., 242, 245, 251f.                  |
| Haremhab 184, 237  | Sethos II. 4, 22, 25, 28, 45, 141,<br>157, 182f., 189, 220, 242,<br>250, 253, 271 |
| Hatschepsut 15, 27, 182  | Sethnacht 184   |
| Merenptah 22, 45, 114, 221   | Siptah 253 (Anm.)   |
| Messui 183 (Anm.)  | Thutmosis I. 27   |
| Ramses I. 238, 245   | Thutmosis III. 45   |
| Ramses II. 24, 45, 97, 122, 140,<br>184, 204, 237f., 243ff., 247,<br>250f. | Tutanchamun 221 (Anm.), 236<br>(Anm.)   |
| Ramses III. 84, 112, 184f., 239  |   |
| Ramses IV. 184   |   |
| Ramses V. 218, 256, 262  |   |

*Antike Personennamen*

- |  |   |
|--|---|
| 𓆎 <i>ph.tj</i> 56  | Lukian 247  |
| Amun-cha 22, 24, 255   | Macrobius 246ff.  |
| Enene 19, 21f., 191, 250, 255  | Menena 112  |
| Hori (Schreiber) 21, 250   | Meri-em-ipet 21, 250  |
| Hori (Vezir) 252f.   | Meri-Sachmet 112  |
| Isisnofret 141   | Moses 183   |
| Joseph(sgeschichte) 35ff., 76,<br>80ff., 88, 93, 108f., 228-<br>233, 266 | Opias 246   |
| Kagab 21f., 250, 253   | Pa-neb 56 (m. Anm.)   |
| Kija 141, 171  | Partemits 247   |
|  | Potiphar ( <i>p<sup>3</sup> dj p<sup>3</sup> R<sup>c</sup></i> ) 7, 35f., 229,<br>232 |

*Örtlichkeiten*

- Abydos 49, 242, 251  
 Avaris 225, 237  
 Baalbek 231, 245-249  
*Biqāʿ*-/Beka-Ebene 97, 245-249  
 Byblos 97, 107, 133, 137  
 Catal Hüyük 86f.  
 Deir el-Bahari 15  
 Deir el-Medina 30, 56, 112, 153,  
     158, 160, 169, 205, 217,  
     262  
 Hardai 30  
 Heliopolis/Äg. 49, 103, 155, 247f.  
 Heliopolis/Baalbek 245-247  
 Herakleopolis 225  
 Horusweg 93  
 Karnak 245, 93, 95, 211, 225, 251  
 Memphis 22, 49, 82, 225, 253f.,  
     258  
 Piniental/Tal der Pinie 89, 92,  
     96f., 100f., 123, 125, 133,  
     138, 144, 209, 222, 245ff.,  
     260  
*Prw-nfr* 82  
 Ramsesstadt 84, 225, 253  
 Saka 30, 126, 260, 262  
 Sile 94  
*t<sup>3</sup>-ntr* 113  
 Tell Abu Sefe 94  
 Tell el-Daba 83  
 Tell el-Jahudije 83  
 Theben 120, 169, 257

## ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNING: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiël, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*. 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.
- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*. 340 pages. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHAT: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.
- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 pages. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.



- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Faltafeln. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 pages. 1991.
- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.
- Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits*. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.
- Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. XIV–474 pages, 2 planches. 1992.
- Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. 480 Seiten. 1992.
- Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.
- Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur*. 208 pages, 210 figures. 1992.
- Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. XII–152 pages, 16 plates. 1992.
- Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.
- Bd. 119 THOMAS M. KRAPP: *Die Priesterschrift und die voralexandrische Zeit*. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.
- Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. 236 pages, 8 plates. 1992.
- Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina*. 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.
- Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden*. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.
- Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten*. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.
- Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

- Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte*. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.
- Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient*. 336 pages. 1993.
- Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora*. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.
- Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.
- Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.
- Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. 134 Seiten. 1994.
- Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.
- Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.
- Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremia-buches*. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.
- Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.
- Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.
- Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani*. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.
- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMAN: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.
- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.

- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.
- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.
- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.
- Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.
- Bd. 166 ESTHER FLUCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.
- Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen*. Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau*. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.
- Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven*. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.
- Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. 408 pages. 1999.
- Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.
- Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.
- Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.
- Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)*. Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.
- Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgeschichte Davids*. Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.
- Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14*. The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.
- Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum*. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.
- Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique*. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.
- Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*. XX–612 Seiten. 2001.
- Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis*. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

- Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.
- Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias*. Zur literarischen Eigenart, traditions- geschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.
- Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*. XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.
- Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebietlerin aller Länder*. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.
- Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein*. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.
- Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere*. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.
- Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.
- Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*. VIII–442 Seiten. 2002.
- Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*. VIII–216 pages. 2003.
- Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient*. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.
- Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel*. Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.
- Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. 304 Seiten. 2003.
- Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: [www.unifr.ch/bif/obo/obo.html](http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html)

EDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE  
UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (éds.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée*. 392 pages, 142 planches. 1980.
- Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperê*. 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.
- Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum*. 202 pages, 457 figures. 1985.
- Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdiyya 1*. Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.
- Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette*. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.
- Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID Warburton: *Tall al-Ḥamīdiyya 2*. Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.
- Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz*. 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.
- Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.
- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ab*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals*. 216 pages. 1998.

- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States.* XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdiyya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraš zu Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

## *Zusammenfassung*

Die Erzählung von den zwei Brüdern, überliefert im Papyrus d'Orbiney, ist kein harmloses Märchen. Endend mit einer Drohformel, die den zeitgenössischen Leser vor falscher Auslegung warnt, beschreibt sie auf spezifische Weise die Herabkunft des ramesseidischen Königtums aus der Göttersphäre. Offenbar erschien es Sethos II. als Kronprinzen in einer krisenhaften Zeit am Ende der 19. Dynastie vor der Krönung notwendig, die mythische Abstammung der Ramesseiden von der Dynastiegotttheit zu explizieren. Der in einem zeitgleichen Zauberpapyrus, schließlich Jahrhunderte später noch im Papyrus Jumilhac mit Seth identifizierte Gott Bata agiert in der Rolle der Dynastiegotttheit Seth-Baal, von der das ramesseidische Königtum herabkommt.

Die Bedeutung des Papyrus erklärt das Auftreten zahlreicher ägyptisch-religiöser Motive im Text. Als zeitbedingte Neuerung werden Mythenteile um den Jahrhunderte früher von Einwanderern aus Palästina importierten Wettergott Baal transformiert und eingebunden, dem alten Familiengott der Ramesseiden, bei denen es sich um sozial aufgestiegene Nachfahren dieser Einwanderer handeln muß. Mit den 24 Rubren, die den Text gut sichtbar strukturieren, wird die Handlung insgesamt, mit ihr auch fremdartige Züge des Seth-Baal, schon äußerlich klar erkennbar in das traditionelle Schema des Sonnen-Osiriskreislaufes integriert.

Als konstruierter Mythos, dessen historischer Kontext faßbar ist, ist der Papyrus d'Orbiney auch für die Literaturforschung von Interesse. Die Erzählung führt nicht nur zu den Wurzeln einiger bekannter Märchenmotive. Sie gewährt völlig neue Einblicke in die Entstehung eines mythologischen Textes, schließlich in den Formungsprozeß früher und länderübergreifend verwobener Göttermymen und von Textteilen des Alten Testaments.



## *Summary*

The Story of the Two Brothers, preserved in the Papyrus d'Orbiney, is no harmless fairytale. Ending with a threat-formula warning contemporary readers of erroneous interpretations, it relates the descent of Ramesside kingship from the divine sphere. Evidently, in a period of crisis at the end of Dynasty 19, just before the coronation of Seti II as Crown Prince, it was deemed necessary to explicate the mythic descent of Ramesside kingship from a dynastic deity. In the Story of the Two Brothers, this deity is called Bata, but Bata's identity as Seth/Ba'al is clearly established by a contemporary magical papyrus and centuries later by the Jumilhac Papyrus.

This interpretation of the papyrus explains the presence, not only of many Egyptian religious motifs found throughout the text, but also of numerous reminiscences of Canaanite Ba'al mythology. Ba'al had been brought to Egypt by immigrants from Palestine – the Ramessides' ancestors – who considered Ba'al/Seth their family god. The Ramessides are thus heirs of both Egyptian and Canaanite traditions. The Orbiney Papyrus is clearly structured by 24 rubrics that help to integrate the story, with all its 'foreign' traits related to Ba'al/Seth, into the traditional scheme of the solar and Osirian cycle.

The Story of the Two Brothers, a 'constructed myth' with a clear historical context, is also of interest for research in comparative literature. The story not only leads to the roots of some well-known fairytale motifs; it also offers new insights into the genesis of an ancient mythological text that linked two different cultures together. Still further importance arises from the fact that a number of elements in the story offer clear precedents to texts in the Bible.